El presente pdf contiene, completos, los apéndices de la edición castellana de "El nacimiento del Mesías", de Raymond Brown

La edición puede ser útil al menos hasta que se consiga el libro entero en versión digital, ya que trata temas para los que hay escasísima bibliografía.

El número de página entre paréntesis es el del pdf.

1- Matrimonio por levirato (2)
2- Ascendencia davídica (4)
3- Nacimiento en Belén (12)
4- Concepción virginal (16)
5- La acusación de ilegitimidad (33)
6- El trasfondo judío del relato mateano (42)
7- El censo de Quirino (46)
8- El midrash como género literario (56)
9- La égloga IV de Virgilio (63)

Referencia:

El nacimiento del Mesías
(The Birth of the Messiah)
De Raymond Brown, S.S.
Ed. or. 1979
Trad: T. Larriba
Edición en español 1982,
Ediciones Cristiandad, Madrid

I

MATRIMONIO POR LEVIRATO

¿Tuvo Jesús varios abuelos?

En pp. 85s he mencionado brevemente la solución del matrimonio por levirato para explicar las diferencias entre las genealogías mateana y lucana de José y Jesús, pero he dejado para este apéndice el estudio ulterior debido a la dificultad del tema. Si el lector se fija en el cuadro 4, observará en seguida una clara diferencia entre ambas genealogías: según Mateo, el padre de José y abuelo de Jesús fue *Jacob,* mientras que, según Lucas, fue *Eli* (o Heli). Una solución, propuesta ya en el siglo III para esta discrepancia, es que Jacob y Eli eran hermanos (o medio hermanos) que tuvieron sucesivamente la misma mujer por la ley del levirato. Según la ley de Dt 25,5-10, si el hermano mayor moría sin hijos, el hermano que le seguía tenía que casarse con la viuda. El hijo primogénito (José) habría sido hijo legal del hermano mayor muerto, pero hijo natural del hermano más joven. El testimonio más antiguo de esta solución, Julio Africano *(ca.* 225 d. C.) propuso que Lucas presenta la genealogía legal, mientras que Mateo presenta la genealogía natural [1]: José era hijo legal de Eli e hijo natural de Jacob. La mayoría de los siguientes defensores de la solución del celibato han cambiado las atribuciones y dicen que Mateo presenta la genealogía legal, y Lucas la natural (Zahn, Westcott, Burkitt, Taylor, Moffatt).

Aunque ingeniosa, esta solución se enfrenta con serias dificultades:

a) Jacob y Eli habrían sido hermanos de padre y madre o hermanos de sangre si «Matán» (nombre que da Mateo al abuelo de José y padre de Jacob) y «Mata» (nombre que da Lucas al mismo antepasado) son variantes del nombre de la misma persona. Pero el padre de Matán/

[1] Eusebio, *Hist. Eccl.* I, vii, recoge las teorías de Julio Africano. Evidentemente, disponía de una lista lucana que omitía a Mata y a Leví, pues presenta a Melqui como abuelo de José en tercer lugar empezando por el final. Nos dice que una mujer llamada Esta se casó con Matán (lista mateana), descendiente de David a través de Salomón, y que dio a luz a *Jacob.* Muerto Matán, Esta se casó con Melqui (lista lucana), descendiente de David a través de Natán, y dio a luz a *Eli.* Así, Jacob y Eli eran medio hermanos. Eli se casó, pero murió sin hijos; según la costumbre del levirato, su medio hermano Jacob se casó con la viuda de Eli, que dio a luz a José. Julio Africano atribuye esta explicación a los *desposyni* (la «gente del Maestro»), es decir, los parientes de la familia de Jesús, procedentes de las aldeas de Nazaret y Cocaba.

Mata era *Eleazar,* según Mateo, mientras que era *Leví,* según Lucas. ¿Tenemos que suponer un segundo matrimonio de levirato para explicar esto? Para soslayar esta dificultad, algunos han dicho que Jacob y Eli eran medio hermanos, hijos de la misma madre, pero de diferentes padres (Matán y Mata, respectivamente). Pero entonces nos encontramos con la dudosa coincidencia de que su madre se casó con dos hombres que tenían casi el mismo nombre.

b) No sabemos qué extensión tenía la práctica del matrimonio de levirato en tiempos de Jesús [2], aunque Mc 12,18-27 (y par.) parecen sugerir que aún era una costumbre conocida.

c) La finalidad del matrimonio de levirato era dar un hijo al hermano difunto. Por tanto, sería muy extraño que José, si era hijo de un matrimonio de levirato, tuviera una lista genealógica que describiera su ascendencia a través del padre natural.

d) La hipótesis del matrimonio de levirato explicaría, a lo sumo, las discrepancias del final de las genealogías; pero ayuda poco para la solución de las demás divergencias entre las listas. Si aceptamos la hipótesis del levirato, a saber: que ambas genealogías de Jesús son listas familiares confeccionadas, respectivamente, a través de los padres legal y natural de José, ¿cómo explicamos que anteriormente, en las listas, Mateo describa la descendencia a través de Abiud, hijo de Zorobabel, mientras que Lucas la describe a través de Resa [3], otro hijo de Zorobabel? ¿Por qué Mateo presenta la ascendencia a través de Salomón, hijo de David, mientras que Lucas lo hace a través de Natán, otro hijo de David?

La teoría de un matrimonio de levirato resuelve tan pocas dificultades y encuentra tantas, que hay que rechazarla como solución del problema de las dos genealogías, incluso en el caso más restringido de la sobre abundancia de abuelos de Jesús.

[2] Dentro de los códigos legales del Pentateuco, el matrimonio de levirato es peculiar del Código Deuteronómico (Dt 25,5-10). Era una práctica de origen tribal, importante no sólo para conservar las propiedades dentro de la familia, sino también por motivos espirituales, ya que un hombre adquiría cierta inmortalidad por medio de su descendencia. La difícil exigencia impuesta a la familia del difunto no debió ser muy popular, pues sufrió modificaciones a lo largo del tiempo. De hecho, la misma ley deuteronómica, que impone la carga sobre el hermano del difunto, puede representar ya la reducción de una costumbre más antigua que obligaba incluso a parientes lejanos (Rut 4). Lv 18,16 y 20,21 pueden interpretarse como una oposición a la obligación del levirato.

[3] O príncipe Joanán; cf. p. 89.

II

ASCENDENCIA DAVIDICA

¿Fue realmente Jesús de la casa de David?

Precisamente porque no coinciden las genealogías de Mateo y Lucas y porque no estamos seguros de su valor histórico, debemos abordar la cuestión de qué valor histórico tiene la afirmación neotestamentaria sobre el origen davídico de Jesús. La mayoría de los especialistas, incluyendo a Cullmann, Hahn, Jeremias, Michaelis y Stauffer, aceptan aún esta afirmación como histórica. Pero, cada vez más, la pretendida descendencia de David se explica como un teologúmeno, es decir, como la historificación de lo que primariamente fue un enunciado teológico [1]. Si es posible dar una explicación resumida, el proceso de historificación de la filiación davídica puede entenderse más o menos del siguiente modo: la comunidad cristiana creía que Jesús había cumplido las esperanzas de Israel; entre estas esperanzas destacaba la expectación de un Mesías, y así se dio a Jesús el título tradicional de «Mesías»; pero, en el pensamiento judío, el Mesías aparecía como descendiente de David; por consiguiente, Jesús era presentado como «hijo de David» y se terminó por atribuirle una genealogía davídica [2]. Los últimos estadios de esta teoría no son increíbles si tenemos en cuenta cómo el sumo sacerdote Zadoc obtuvo la genealogía levítica que se le atribuye en 1 Cr 6, 1-8. El origen histórico de Zadoc es desconocido; pudo incluso ser cananeo; pero llegó a ser sumo sacerdote y, según la tradición, el sumo sacerdote correspondía a la casa levítica de Aarón. Por eso Zadoc tuvo que ser legitimado en su ascendencia atribuyéndole una genealogía aaronítica.

Antes de examinar los datos neotestamentarios en favor de la ascendencia davídica de Jesús conviene analizar algunos presupuestos de la teoría del teologúmeno historificado. ¿Hasta qué punto era corriente en tiempos de Jesús la expectación de que el Mesías debía ser descendiente

[1] Los especialistas emplean la palabra «teologúmeno» en varios sentidos, pero yo la empleo en el sentido indicado. Entre los seguidores de esta opinión se encuentran Haitmüller, Goguel y Conzelmann. Burger, *Jesus* (que estudia a fondo la ascendencia davídica de Jesús), se muestra favorable a ella.

[2] ¿Hasta qué punto «hijo de David» tenía implicaciones genealógicas? Bultmann opina que la expresión era más teológica que genealógica; pero Michaelis, *Davidssohnschaft,* 323, afirma: «El Mesías pudo ser llamado 'hijo de David' sólo cuando se dio por hecho que tenía ascendencia davídica». En otras palabras: el título no creó la idea de la ascendencia davídica, sino que la presuponía.

de David? [3]. La casa real de David no había ejercido en Palestina un poder efectivo desde finales del siglo VI a. C., desde Zorobabel, un descendiente de David que ejerció de gobernador en nombre de los persas (nota a Mt 1,12). Pero la recuperación de la independencia en el siglo II a. C., bajo los Macabeos o Asmoneos, parece haber catalizado una vez más las esperanzas monárquicas. El hecho de que los sumos sacerdotes asmoneos reforzaran su posición asumiendo el título de reyes, provocó entre sus enemigos, especialmente entre los fariseos y esenios, una nueva expectación en favor de la restauración de la auténtica línea real, la casa de David. En un escrito fariseo de últimos del siglo I a. C., los *Salmos de Salomón* (17,23[21]), encontramos por primera vez en la literatura judía el título «hijo de David» aplicado al rey esperado. Este salmo (17,4-8) lamenta que, si bien el Señor eligió a David para que reinara en Israel, los pecadores (es decir, los jefes sacerdotales) instalaran una monarquía en lugar del trono de David. Cuando venga el verdadero rey, el hijo de David, destruirá a los malvados jefes, purgará a Jerusalén y reunirá un pueblo santo (17,23[21]ss). Los otros enemigos de los sacerdotes asmoneos, los esenios de Qumrán, también esperaban ardientemente un Mesías davídico [4]. En *4Q Florilegium* (1,10-13), comentario a pasajes bíblicos contemporáneos de Jesús, el pasaje 1 Sm 7,11-14, que establecía la dinastía davídica, es interpretado de esta manera: «El es la rama *(ṣemaḥ)* de David que surgirá con el intérprete de la ley... al final de los tiempos»; y esta figura davídica está relacionada con la choza caída de David que será levantada para salvar a Israel (Am 9,11). En otro comentario bíblico (4QpIsᵃ 2,21-28), Is 11,1-3 es interpretado en relación con la «rama» davídica a la que Dios dará un trono de gloria y una corona de santidad (cf. también *4Q Bendiciones patriarcales).*

Cuando, con la destrucción del templo (70 d. C.), el judaísmo pluralista de tiempos de Jesús se redujo a un resto fariseo, vemos que «hijo de David» se convierte en una designación mesiánica corriente [5]. En las *Shemoneh Esreh* o *Dieciocho bendiciones,* que llegaron a ser una oración corriente en el judaísmo antes de finales del siglo I d. C., encontramos la petición (bendición 14.ª) de que el trono de David sea restablecido prontamente en Jerusalén, y otra petición (la 15.ª bendición en la recensión babilónica) de que la descendencia de David sea exaltada y florezca. En un apocalipsis escrito después de la caída de Jerusalén (4 Esd 12,32), el autor espera al Mesías, guardado por el Altísimo hasta el fin de los días, el cual surgirá de la semilla de David.

Así, pues, si Jesús era identificado como Mesías, es cierto que los cristianos de origen judío esperarían también que fuera descendiente de David. Pero, de no ser así, hay suficientes motivos para dudar de que se

[3] Fitzmyer, *Son of David,* expone sucintamente la historia de la tradición davídica.

[4] La bibliografía es inmensa. Cf. R. E. Brown, *The teacher of Righteousness and the Messiah(s),* en *The Scrolls and Christianity,* ed. por M. Black (SPCK Theological Collections 11; Londres 1969) 37-44, 109-112.

[5] Para las referencias talmúdicas, cf. Lohse, *Huios,* 485, y Lohse, *König,* 341.

inventara necesariamente para él una ascendencia davídica. A principios del siglo II d. C., Rabbí Aquiba aclamaba a Bar Kokba (Simón ben Kosibah) como figura mesiánica, aunque no era de ascendencia davídica. Además, otros tipos de expectación mesiánica, distintos del mesianismo davídico, florecieron en la Palestina del siglo I. Por ejemplo, algunos esperaban un Mesías oculto cuyo origen no se conocería hasta que se manifestara repentinamente a Israel [6]. En Qumrán, además de esperar al Mesías (davídico) de Israel, los sectarios aguardaban la venida de un Mesías de Aarón, es decir, un sumo sacerdote ungido, de ascendencia levítica [7]. Hay una seria posibilidad de que, en caso de que Jesús no fuera de hecho descendiente de David, hubiese sido incluido en una u otra de tales expectativas. En realidad, el autor de la epístola a los Hebreos escribe precisamente para presentar a Jesús como el gran sumo sacerdote. Pero tiene que luchar contra la sólida tradición de que Jesús era descendiente de David, y no de Leví: «Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio» (Heb 7,14). Así, cabe dudar con razón de los presupuestos que sustentan la teoría del teologúmeno: algunos al menos que creían que Jesús había llevado a cumplimiento las esperanzas de Israel no habrían sacado la conclusión de que era descendiente de David, aunque la mayoría lo pensara.

Además de la fragilidad de sus presupuestos, la teoría del teologúmeno debe responder a dos objeciones importantes. En primer lugar, los parientes de Jesús eran conocidos en la Iglesia primitiva. Si la familia no hubiera sido de ascendencia davídica, ¿habrían admitido la suposición teológica de tal ascendencia? ¿Se puede suponer que Santiago, el «hermano del Señor» y jefe de la comunidad jerosolimitana todavía por los años sesenta no hubiera oído la afirmación de que su pariente próximo era de la casa de David? Y si él y los demás cristianos palestinenses que conocían los hechos, sobre la familia de Jesús, hubieran sido tan indiferentes ante la verdad histórica como para tolerar la pretensión de un origen davídico o que se hiciera una afirmación puramente teológica, ¿no habrían protestado los enemigos de Jesús? Sería de esperar que hubiera huellas de alguna polémica, sobre todo por parte de los fariseos, que pusieran objeciones al origen davídico de Jesús. Pero si bien se ataca la legitimidad de Jesús, no hay polémica contra su ascendencia davídica en cuanto tal. La falsificación resulta más inverosímil si hay algo de verdad en la información, procedente de Hegesipo [8], de que en los años

[6] Aparecen huellas de esta expectación en el cuarto evangelio y también, en el siglo siguiente, en Justino, *Diálogo*. Cf. Brown, ABJ, I, 53.

[7] Johnson, *Purpose*, 120-138. Otra expectación se refería al Mesías de la casa de José, pero no está atestiguada tan pronto.

[8] En Eusebio, *Hist. Eccl.* III, xx, 1-6. Un detalle muy poco probable del relato es que el mismo Domiciano interroga a los nietos, pero podría tratarse del recuerdo agrandado de un interrogatorio, llevado a cabo por la autoridad local romana, en tiempos de Domiciano. Es posible, por supuesto, que el relato, lejos de apoyar la información evangélica sobre la ascendencia davídica, fuera creado basándose en tal

ochenta o noventa los nietos de Judas, otro «hermano» de Jesús, fueron llevados a juicio ante el emperador Domiciano por ser descendientes de David y, por tanto, peligrosos políticamente. ¿Se había convertido el teologúmeno sobre los orígenes de Jesús en algo tan tradicional que los miembros de la familia se dejaban matar por tener ascendencia davídica? A principios del siglo III, Julio Africano, que había nacido y vivido parte de su vida en Palestina, cuenta que, después de morir Jesús, en la región de Nazaret vivían algunos parientes suyos que conocían las genealogías de la familia [9].

En segundo lugar, las pruebas del NT que atribuyen una ascendencia davídica a Jesús son muchas y, en parte, muy primitivas. La referencia más antigua del NT es Rom 1,3 (la carta fue escrita *ca.* 58, pero Pablo cita una fórmula de fe anterior) [10]: «El evangelio que se refiere a su Hijo (de Dios), que, por línea carnal, nació de la estirpe de David». ¿Puede semejante fórmula de fe decirnos algo sobre el origen histórico de Jesús? ¿No representará un paso en el proceso de historificación de un teologúmeno, como hemos dicho antes? Pero la cita es de Pablo, que conocía la situación palestinense y que siempre se mostraba muy sensible ante una posible corrección que le viniera de Jerusalén. ¿Habría empleado la fórmula si hubiera sabido que Jesús no era realmente descendiente de David? ¿No lo habría hecho esto vulnerable ante los discípulos jerosolimitanos de Santiago (Gál 2,12) o ante los que ponían en duda su apostolado precisamente porque sabía poco de la vida terrena de Jesús? Algunos especialistas dicen que Pablo no pudo investigar sobre los antepasados de Jesús, pero olvidan que para un hombre con la educación farisea de Pablo la ascendencia davídica del Mesías era de la mayor importancia, sobre todo en el período anterior a su conversión, cuando andaba buscando argumentos para refutar a los discípulos de Jesús. Pablo, que

información (cf. Burger, *Jesus,* 123-127). Pero hay otra prueba del recelo romano hacia la casa de David. En Eusebio, *Hist. Eccl.* III, xii, se cita a Hegesipo a propósito de que, después de la toma de Jerusalén el año 70, Vespasiano dio una orden de que se arrestara a los descendientes de David para que no quedara entre los judíos ningún miembro de la casa real (cf. nota 60, p. 83). Más tarde, Eusebio (III, xxxii, 6) cita otra vez a Hegesipo a propósito de que Simeón, obispo de Jerusalén e hijo de Cleofás (hermano de José, el padre de Jesús, relación que hace a Simeón tío de Jesús), fue martirizado por ser descendiente de David y cristiano, a la edad de ciento veinte años, en tiempo de Trajano (98-117). La edad del obispo nos hace pensar en el carácter legendario del relato.

[9] En Eusebio, *Hist. Eccl.* I, vii, 14. El pasaje dice que estos parientes o *desposyni* (la «gente del Maestro») proclamaron la genealogía davídica de Jesús por Galilea. Como señala Lohmeyer, *Matthäus,* 8, esto puede significar que se empleaban las genealogías para una especie de apologética misionera, opinión que nos hace cautelosos sobre la objetividad de las mismas.

[10] Cf. nota 46, p. 322. No hay acuerdo entre los especialistas sobre si la fórmula circuló en una comunidad de habla semítica o de habla griega. Vielhauer, Hahn y Burger se inclinan por lo segundo, arguyendo que no es fácil retraducir la fórmula al arameo. El pasaje de 2 Tim 2,8: «Jesucristo, resucitado de la muerte, nacido del linaje de David», puede ser otro ejemplo de fórmula primitiva, conservada esta vez en una de las cartas pastorales (Michaelis, *Davidssohnschaft,* 322).

insiste dos veces en su propia ascendencia benjaminita (Rom 11,1; Flp 3, 5), difícilmente se habría desinteresado de la ascendencia davídica de Jesús.

Otro texto que hay que examinar es Mc 12,35-37a, porque se aduce muchas veces como prueba de que Jesús mismo negaba sus orígenes davídicos. Enseñando Jesús en los atrios del templo, preguntó: «¿Cómo pueden los escribas decir que el Mesías es hijo de David?». Después de todo, como señaló Jesús, el salmista (David) había declarado: «El Señor (Dios) dijo a mi señor (el Mesías)...», con lo cual llamaba «señor» al Mesías [11]. ¿Cómo podía ser el Mesías hijo de David? A primera vista, el sentido del pasaje (sentido que sostiene Wrede y otros) es que Jesús niega que el Mesías descienda de David [12]. Cabe suponer que Jesús, que se consideraba Mesías, intentaba probar que el Mesías no necesitaba ser descendiente de David precisamente porque él no lo era [13]. Pero hay graves objeciones contra esta interpretación. Se ve claramente que ninguno de los tres evangelistas que cuentan la escena lo entendió en ese sentido, pues afirman en otros lugares que Jesús desciende de David [14]. Además, si Jesús argumentaba realmente de ese modo, se basaría en una prueba muy floja; y sus adversarios podrían citar en contra suyo otros muchos textos que tenían un sentido contrario.

Una interpretación totalmente opuesta es la de Bultmann, quien duda

[11] Jesús argumenta de acuerdo con los presupuestos exegéticos de su tiempo; como podemos ver por la tradición rabínica, se pensaba que el salmo era de David y tenía carácter mesiánico. (Sin embargo, Danell, *St. Paul,* 94, señala que en el tardío Targum judío sobre los salmos, David se aplica el señorío a sí mismo: «El (Dios) me hará señor de todo Israel». Danell opina que este cambio puede reflejar la contraapologética judía a fin de evitar que el salmo fuera usado para probar el señorío de Jesús). Algunos especialistas modernos no aceptarían que David sea autor del salmo o que hable él mismo; tampoco interpretarían «mi Señor» en relación con el futuro Mesías (nota 9, p. 62). En el salmo, el profeta alaba a su señor, el rey reinante, probablemente en el momento de la coronación: «El Señor (Dios) dijo a mi señor (el rey)...».

[12] En Mt 22,41-46, el mismo pasaje se convierte en un reto a los fariseos; pero esto refleja la tendencia de la primitiva tradición cristiana a envolver las palabras del Señor en el contexto de un diálogo de controversia (Bultmann, *History,* 51). También la forma mateana de la pregunta («¿Qué pensáis del Mesías, de quién es hijo?») parece entender el problema en términos de si el Mesías es hijo de David o Hijo de Dios. La respuesta de Mateo es que es ambas cosas, pero la discusión va más allá de Marcos. La presentación de Lucas (20,41-44) se parece mucho a la de Marcos.

[13] Así, J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (Nueva York, MacMillan, 1925) 320.

[14] Cf. notas 2 y 3, p. 133, sobre el empleo sinóptico comparativo de «hijo de David». Juan nunca emplea el título y se ha opinado que Jn 7,42 desconoce el origen davídico de Jesús. En ese pasaje algunas personas de Jerusalén hablaban en contra de Jesús, recordando su origen galileo: «¿No dice la Escritura que el Mesías será del linaje de David y que vendrá de Belén, el pueblo de David?». Pero la escena puede muy bien ser un caso de ironía joánica, de modo que Jesús, desconocido para ellos, participa de sus preguntas o criterios (cf. Brown, ABJ, I, 330). En el corpus joánico se sostiene claramente que Jesús es de ascendencia davídica: Ap 3,7; 5,5; 22,16; aunque el libro es tardío en el NT, refleja a veces una tradición antigua (cf. Hahn, *Titles,* 244-245).

que se trate de un dicho auténtico de Jesús, precisamente porque Jesús no se presentó como Mesías. Por tanto, «la prueba de que el Mesías podía no ser hijo de David difícilmente habría significado algo para Jesús». El pasaje, para Bultmann, pudo reflejar la teología de un pequeño grupo de la Iglesia primitiva que negaba que Jesús era hijo de David y lo proclamaba Hijo del hombre e Hijo de Dios [15]. Sin embargo, también esta teoría se enfrenta con dificultades, pues en el NT no existen pruebas claras de un primitivo rechazo cristiano del origen davídico de Jesús, y Rom 1, 3-4 demuestra que en el período prepaulino se conciliaba la idea de que fuera hijo de David e hijo de Dios. Aun suponiendo con Bultmann que Jesús no afirmaba ser el Mesías, no hay que descartar la posibilidad de que el dicho provenga de Jesús. Jesús proclamaba el reino de Dios sobre los hombres, reino que ahora comenzaba a establecerse. Jesús relacionaba esta proclamación con las promesas de Dios a Israel; y para muchos contemporáneos suyos estas promesas incluían un Mesías davídico que restablecería la independencia, la gloria, la prosperidad y la conquista del reino gobernado por David. Parte de los que seguían a Jesús lo aclamaban como tal Mesías; pero Jesús no parece haber aprobado el título, aunque no hay pruebas concluyentes de que lo rechazara del todo [16]. (Rechazarlo habría sido para muchos una negación de que él era aquel a través del cual Dios cumpliría sus promesas). Más bien parece haber rechazado el modo en que se entendió y las consecuencias que algunos sacaron de él. Sabemos que Jesús rechazó cualquier injerencia familiar en su ministerio (Mc 3,31-35; Lc 11,27-28), y así era lógico que él rechazara una idea del Mesías que subrayaba la ascendencia física y no la soberanía de Dios en el cumplimiento de sus planes.

Es, pues, posible considerar Mc 12,35-37a como un dicho procedente, al menos en lo sustancial, del mismo Jesús y que negaba la filiación davídica del Mesías [17]. La pregunta que hace Jesús en este pasaje puede ser un ejemplo del género *haggádico,* conocido por los escritos rabínicos: una pregunta que se refiere a aparentes contradicciones entre diferentes versículos de la Escritura [18]. En este caso, la aparente contradicción surge entre los numerosos pasajes aceptados por los escribas como demostra-

[15] *History,* 136-137. Cf. *infra* el estudio de *Bernabé,* 12,10-11. La tesis de Burger, *Jesus,* 58,71, se parece a la de Bultmann, porque opina que el sentido premarcano del pasaje era polemizar contra la ascendencia davídica, polémica que se encuentra atestiguada en Mc 6,1-3.

[16] Cf. un breve examen de los datos en R. E. Brown, *Jesus God and Man* (Nueva York, MacMillan, 1967) 79-86.

[17] Cullmann, *Christology,* 131, afirma que, si bien el pasaje marcano niega que el Mesías *tenga que ser* del linaje físico de David, eso no prueba que no pudiera ser de ese linaje.

[18] J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (SBT 24; Londres, SCM, 1958) 52-53; D. Daube, *New Testament,* 158-169. Esta teoría se opone a la idea de que la pregunta de Jesús, «¿Cómo pueden los escribas decir que el Mesías es hijo de David?», sea una pregunta retórica que exija una respuesta negativa, o una pregunta fastidiosa para confundir a sus adversarios, pero que no da el punto de vista de Jesús.

ción de que el Mesías debía ser descendiente de David (hijo de David) y un pasaje en que se llama al Mesías señor de David. La solución normal de la pregunta *haggádica* no es que un pasaje sea erróneo y otro correcto, sino que ambos son correctos en diferentes contextos o constituyen aspectos diferentes de la verdad. El pasaje de Marcos es tan breve que no podemos estar seguros de cómo Jesús concilió los dos aspectos del Mesías (hijo de David y señor de David) [19] —la exégesis de Mt 1, 18-25 (en nuestro cap. IV) muestra cómo los concilió uno de los evangelistas—, pero nuestro interés principal aquí reside ahora en que el pasaje no apoya realmente la tesis de que Jesús negara su propia ascendencia davídica o mesiánica.

El estudio del pasaje de Marcos no quedaría completo sin la mención de un escritor del siglo II que hace eco de él. Basándose en una alusión al Hijo de Dios en un texto de Ex 17,14 que él emplea, el autor de la *Carta de Bernabé,* 12,10, comenta: «Ahora, una vez más, aparece Jesús no como hijo de hombre, sino como Hijo de Dios... Dado que ellos afirmarían que Cristo era hijo de David, David mismo, previendo y temiendo este error de los pecadores, profetizó: El Señor dijo a *mi Señor*». ¿Niega este autor la ascendencia davídica de Jesús o simplemente decía que la filiación davídica no debía interpretarse como algo inconciliable con su condición de Hijo de Dios?

En resumen, si bien no es posible afirmarlo con certeza, las pruebas del NT en favor de la ascendencia davídica de Jesús pesan más, a mi juicio, que las dudas. En pp. 82s he rechazado la tesis de que Jesús fuera de linaje real directo o que su familia fuera de abolengo, pero no hay una dificultad insuperable en propugnar que José perteneciera a una de las ramas laterales, no aristocráticas, de la casa de David.

Pero debemos reconocer que no se produciría un irreparable perjuicio teológico para el cristianismo si se probara que Jesús no era de ascendencia davídica. La afirmación cristiana de que Jesús era el Mesías exigía una reinterpretación radical de ese concepto, y sería comprensible una reinterpretación ulterior, en la que se dejara de lado la ascendencia davídica del Mesías. Las palabras de Jesús en Mc 12,35-37a tienen al menos la función de prevenir contra el afán de privilegiar su ascendencia daví-

[19] G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (Nueva York, Harper, 1960) 228: «Es más probable la interpretación que pone la finalidad del dicho en la relación que hay entre el Mesías hijo de David y también Señor». Michaelis, *Davidssohnschaft,* 235, piensa que la finalidad está en la pregunta de si es *más importante* que el Mesías sea hijo de David o Señor de David. Hann, *Titles,* 252-253, interpreta el pasaje marcano en términos de una cristología en dos estadios, distinguiendo entre «hijo de David», que pone el énfasis en la actividad terrena del Mesías, y «Señor», título que implica una entronización mesiánica en los cielos, interpretación que es un eco de Rom 1,3-4. Según J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga, Vandenhoeck, [10]1963) 164-165, el pasaje marcano implica que, si bien Jesús es efectivamente hijo de David, es algo más: el Hijo del hombre en un sentido único. Fitzmyer, *Son of David,* 123-126, reconoce que la interpretación de Schniewind puede representar la enseñanza del evangelista, pero considera improbable que el mismo Jesús se refiriera al Hijo del hombre.

dica. Y si la Iglesia cristiana aceptó como un hecho el origen davídico de Jesús [20], su empleo de esta ascendencia fue más de tipo apologético que teológico [21]. El Mesías *davídico* era una figura demasiado nacionalista para tener primacía en el pensamiento cristiano.

BIBLIOGRAFIA

Bultmann, R.: *History,* 136-137.

Burger, C.: *Jesus als Davidssohn* (FRLANT 98[80]; Gotinga, Vandenhoeck, 1970).

Cullmann, O.: *The Christology of the New Testament* (Londres, SCM, 1959) espec. 127-133.

Daube, D.: *New Testament,* 158-169.

Fischer, J.: *Der davidische Abkunft der Mutter Jesu: biblische-patristische Untersuchung:* «Weidenauerstudien» 4 (1911) 1-115.

Fisher, L. R.: *Can This Be the Son of David?,* en F. T. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian* (Hom. a E. C. Colwell; Filadelfia, Westminster, 1968) 82-97.

Fitzmyer, J. A.: *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels,* en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres, Chapman, 1971) 113-126. Originalmente se publicó en «Concilium» 20 (1966) 434-448, con el título *La tradición sobre el Hijo de David.*

Gibbs, J. M.: *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»:* NTS 10 (1963-1964) 446-464.

Hahn, F.: *The Titles of Jesus in Christology* (Londres, Lutterworth, 1969) 240-278.

Hay, D. M.: *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville, Abingdon, 1973).

Kingsbury, J. D.: *Matthew,* 99-103.

— *The Title «Son of David» in Matthew's Gospel:* JBL 95 (1976) 591-602.

Lohse, E.: *Huios Dauid:* TDNT, VIII, 482-488.

— *Der König aus Davids Geschlecht,* en O. Betz y otros (eds.), *Abraham unser Vater* (Hom. a Otto Michel; Leiden, Brill, 1963) 337-345.

Michaelis, W.: *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín, Evangelischer Verlag, 1962) 317-330.

Neugebauer, F.: *Die Davidssohn Frage:* NTS 21 (1974-1975) 81-108.

Suhl, A.: *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium:* ZNW 59 (1968) 57-81, espec. 62-69.

[20] Cf. el énfasis de Ignacio a los esmirnenses 1,1: «... nuestro Señor, que es (ciertamente) de la familia *(genos)* de David según la carne» (también a los efesios 18,2; 20,2; a los tralianos 9,1). De hecho, los cristianos de origen gentil, no entendiendo la filiación legal a través de José, hicieron a la virgen María descendiente de David, de manera que la ascendencia de Jesús según la carne fuera con más seguridad davídica (cf. Fischer, *Abkunft).* Por otra parte, algunos judeocristianos de la rama ebionita no aceptaban sin más la ascendencia davídica de Jesús, ya que asociaban la línea real davídica, a través de Salomón, con la construcción del templo. Cf. H. J. Schoeps, *Jewish Christianity* (Filadelfia, Fortress, 1969) 86-87.

[21] La frecuencia del empleo de «hijo de David» en Mateo (nota 3, p. 133), como indica Gibbs, *Purpose,* puede reflejar una polémica contra la sinagoga que negaba que Jesús fuera el Mesías.

III

NACIMIENTO EN BELEN

¿Nació Jesús realmente en Belén?

Las pruebas neotestamentarias de que Jesús nació en Belén son bastante más débiles que las de su ascendencia davídica: únicamente los capítulos segundos de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas defienden Belén como lugar del nacimiento. «Los abrumadores datos en contra han hecho que la tesis de que Belén *no* fue el lugar del nacimiento de Jesús sea *communis opinio* de los intérpretes del NT» [1]. Vamos a examinar las pruebas de esta decidida afirmación para ver si la complejidad de la situación exige algunas motivaciones.

Aquí también se ha ofrecido la alternativa de un teologúmeno. De hecho, si el lector examina la interpretación de la ascendencia davídica como teologúmeno que se presentaba al comienzo del apéndice anterior, verá que gran parte de esa explicación puede volver a emplearse aquí: se pensaba que Jesús era el Mesías, «el hijo de David»; pero los judíos esperaban que el Mesías davídico naciera en la ciudad de David, Belén; y así se creó el relato de que Jesús nació en esta ciudad. Sin embargo, si se analizan los presupuestos de la teoría de un teologúmeno historificante, aparecen una serie de dificultades:

a) Probablemente es cierto que muchos judíos en tiempos de Jesús esperaban que el Mesías naciera en Belén, pero debemos tener en cuenta que la prueba principal de ello es cristiana, no judía. La expectación del nacimiento del Mesías en Belén está atestiguada en el NT, independientemente, en Mt 2,4-5 y Jn 7,41-42, pero no lo está hasta muy tarde en la literatura judía [2].

[1] Burger, *Jesus,* 104. La mayoría de los que rechazan la historicidad del nacimiento en Belén optan por Nazaret como lugar del nacimiento. Algunos (por ejemplo, Stegemann) piensan que la conexión de Jesús con Nazaret es en sí misma un teologúmeno historificante que representa una interpretación errónea del título «nazareno» (cf. nota a Mt 2,23); y el lugar que proponen para el nacimiento es Cafarnaún, que fue el centro de la actividad de Jesús durante su ministerio (cf. Kennard, *Capernaum).* A veces se encuentran opiniones disidentes que propugnan otros lugares, como Corozaín.

[2] Sin referencia a Miq 5,1, Belén aparece como lugar del nacimiento del Mesías en pasajes como TalJer, *Berakoth,* 5a, y *Midrás Rabbah,* 51, sobre Lam 1,16. En cuanto a Miq 5,1, L. Ginzberg, *Legends* V, 130, retrotrae la interpretación mesiánica del pasaje a tradiciones rabínicas relativamente antiguas. Orígenes, *Contra Celso* I, 51, acusa a los maestros judíos de que, por no favorecer a los cristianos, suprimieron la expectación de que el Mesías nacería en Belén.

b) Aun cuando existiera tal expectación entre los judíos del siglo I, no podemos probar que fuera lo bastante fuerte como para crear el relato del nacimiento de Jesús en Belén. En el apéndice anterior (nota 6, p. 531) he mencionado la expectación de un Mesías oculto que aparecería repentinamente, sin que la gente supiera de dónde venía. (Esta expectación refleja en Jn 7,27, en contraste con 7,42, que implica la expectación del nacimiento del Mesías en Belén). Si Jesús no nació en Belén, ¿por qué los cristianos no se contentaron con presentarlo como el Mesías oculto que hizo su aparición en el Jordán para ser bautizado?

c) Lc 2,4-11 recalca que Jesús nació en Belén, que era la ciudad de David, pero ese énfasis no es tan relevante en Mateo. Que el Mesías tenía que nacer en Belén aparece en la cita de reflexión de Mt 2,5; pero, si es correcta mi reconstrucción del relato premateano de los magos (pp. 190ss), el nacimiento en Belén formaba parte del relato sin ningún razonamiento explícito sobre su necesidad. Y, por tanto, no está claro que el estadio primero de los relatos de nacimiento en Belén implicara realmente la historificación de un teologúmeno.

d) Con frecuencia se ha afirmado que el relato del nacimiento de Jesús en Belén se creó por razones apologéticas: luchar contra las burlas judías sobre un Mesías que procedía de Nazaret (Jn 7,41.52). Pero ¿podía conseguir esa meta la *invención* de la tradición de Belén? Después de todo, el relato de Belén hizo su aparición en un estrato más bien tardío de los escritos neotestamentarios, cuando Jesús *de Nazaret* era proclamado Mesías desde hacía unos cincuenta años. Por lo que sabemos, había sido anunciado, y muchos lo habían aceptado sin la más ligera idea de que hubiera nacido en Belén. El nacimiento en Belén no sería más que un tema secundario en la realeza del que murió como «Jesús *el Nazareno,* rey de los judíos».

e) La polémica posterior judía no se caracterizó por la negación de que Jesús hubiera nacido en Belén, incluso cuando lo acusaban de ilegítimo. Si hay algo de cierto en la acusación de Orígenes de que se suprimieron las referencias al nacimiento del Mesías en Belén (nota 2 de este apéndice), semejante supresión representaría un reconocimiento tácito de la tradición cristiana sobre el lugar del nacimiento de Jesús.

Estas dificultades nos hacen ser cautelosos frente a la teoría de que el nacimiento en Belén fue un teologúmeno historificante. Por otro lado, hay objeciones por lo menos tan graves en contra de que sea un hecho histórico. *En primer lugar,* si bien el silencio del resto del NT es una dificultad seria, sería menos seria si los dos testigos del nacimiento en Belén (Mt 2,1.5.8.16; Lc 2,4.11.15) concordaran en su presentación; pero no concuerdan [3]. Mateo nos dice incidentalmente que los padres de

[3] El dato del nacimiento en Belén difiere considerablemente del de la concepción virginal, que aparece también claramente sólo en dos pasajes del NT: los primeros capítulos de Mateo y Lucas. Aunque independientes entre sí, Mateo y Lucas tienen el mismo escenario o marco (una anunciación angélica a María, que está desposada con José, pero que aún es virgen) y el mismo lenguaje teológico (acción del Espíritu

Jesús vivían en una casa de Belén (2,11) y que Judea era su lugar de residencia (2,22); de ese modo el nacimiento de su hijo en Belén de Judea sería normal. Unicamente el imaginativo relato de los magos y la estrella atrae la atención del lector sobre el simbolismo del lugar de nacimiento [4]. Y el mismo Mateo expresa el significado teológico con su cita de reflexión de Miq 5,1. Para Lucas, los padres vivían en Nazaret de Galilea, y por eso se da una razón específica de por qué estaban en Belén, donde no tenían casa (2,7) cuando nació el niño. Como veremos en el apéndice VII, el recurso del censo empleado por Lucas a este respecto es muy probablemente inexacto. Y así la historicidad de los actuales contextos evangélicos del nacimiento en Belén es poco segura. Sin embargo, si es cierta mi teoría (pp. 439ss) de que la reflexión exegética sobre Gn 35,19-21 y Miq 4-5 está presente en el trasfondo premateano y prelucano, la tradición del nacimiento en Belén es mucho más antigua que sus actuales contextos evangélicos.

En segundo lugar, no sólo no se habla en el resto del NT de Belén como lugar del nacimiento de Jesús, sino que hay pruebas positivas que señalan a Nazaret como su ciudad de nacimiento y a Galilea como su región nativa: su *patris* [5]. Cuando Mateo y Lucas emplean este término, puesto que ya habían afirmado que Jesús había nacido en Belén, *patris* significa el lugar en que Jesús se crió, en conformidad con Mt 2,22-23 y Lc 2,51, dato geográfico que sirve de transición al final de los respectivos relatos de la infancia. Sin embargo, ya que Mateo y Lucas parecen haber tomado el término de Marcos (6,1.4 par.), que no manifiesta ningún conocimiento del nacimiento en Belén, es posible que originalmente *patris,* aplicado a Nazaret y Galilea, significara el lugar donde Jesús nació. De hecho, en el diálogo de Mc 6,2-3 ninguno de los vecinos de Jesús parece saber que Jesús tuviera unos comienzos prometedores por haber nacido en la ciudad davídica de Belén. Los vecinos se maravillan de que Jesús haya llegado a ser figura religiosa de relieve, precisamente porque

Santo) en la referencia que hacen a la concepción virginal. Conviene advertir que los pasajes de los primeros capítulos de Mateo y Lucas, que tratan de la concepción virginal, no mencionan el nacimiento en Belén, y que los pasajes del cap. 2 de Mateo y Lucas relativos al nacimiento en Belén no suponen una tradición anterior sobre la concepción virginal. Así, pues, parece que las dos tradiciones son independientes entre sí.

[4] En mi reconstrucción del estadio premateano (pp. 107ss), el nacimiento en Belén habría formado parte de dos relatos independientes: el de las apariciones angélicas en sueños (p. 107) y el de los magos/Balaán (p. 190); pero ambos son reflexiones populares de origen veterotestamentario. Herodes fue sepultado en una colina (el Herodión), unos ocho kilómetros al SE de Belén, desde donde se divisa claramente. De no haber nacido Jesús en Belén, las asociaciones de Herodes con la zona de Belén pudieron ser un catalizador para relacionar el relato Jesús/Herodes (parte de la narración de apariciones angélicas en sueños) con esa ciudad.

[5] Mc 6,1.4; Mt 13,54.57; Lc 4,23.24. Aunque el contexto inmediato de Jn 4,44 parece indicar que *patris* se refiere a Galilea, algunos especialistas han afirmado que Juan piensa en Judea como patria de Jesús. Lo dudo (ABJ, I, 187); pero incluso los exegetas que lo defienden considerarían semejante identificación de la *patris* como teología joánica más que como hecho histórico.

esa fama no había ido precedida de nada extraordinario en su anterior situación familiar de Nazaret. En el cuarto evangelio (1,46; 7,41-42.52) hay leves referencias al origen galileo de Jesús que demuestran que la gente no tenía idea de que hubiera nacido en otra parte[6]. Aun cuando prescindamos de la inverosímil publicidad que Mt 2,3-5 atribuye al nacimiento de Jesús en Belén, ¿cómo es posible que hubiera una ignorancia tan generalizada sobre el nacimiento de Jesús en Belén, si los padres vinieron de allí como extranjeros con un niño a un pueblecillo de Galilea (escenario de Mateo), o volvieron al pueblo con el hijo que les había nacido en un breve viaje a Belén (escenario de Lucas)?

Así, pues, el nacimiento en Belén cuenta con unas pruebas mucho más débiles que la ascendencia davídica e incluso (cf. apéndice IV) que la concepción virginal; y estas tres afirmaciones cristianas no son necesariamente interdependientes.

BIBLIOGRAFIA

Blinzler, J.: *Die Heimat Jesu:* «Bibel und Kirche» 25 (1970) 14-20; respuesta al trabajo de H. Stegemann *Jesus aus Kapernaum.*

Kennard, J. S. (Jr.): *Was Capernaum the Home of Jesus?:* JBL 65 (1946) 131-141.

Ramsay, W. M.: *Was Christ Born at Bethlehem?* (Nueva York, Putnam, 1898).

[6] Una cuestión *distinta* es si el cuarto evangelista tenía conocimiento de que Jesús hubiera nacido en otra parte. De hecho, hay una ironía en la descripción joánica (7,41-42) de los que piensan que Jesús no puede ser el Mesías porque se supone *que* el Mesías debe proceder de Belén. El nivel primario de esa ironía, basada en el desatino de semejante objeción, es que Jesús no proviene de Nazaret como suponen los que hablan: procede de arriba, de Dios. Puede haber una ironía secundaria que considera la objeción desatinada incluso en el plano del origen *natural: Jesús* procede de Belén, cosa desconocida para los objetantes. Pero no podemos estar seguros de esta ironía secundaria, ya que Juan no parece saber nada del *nacimiento* en Belén. Así, pues, no se puede emplear 7,41-42 para argumentar en favor ni en contra de que el cuarto evangelista conozca la tradición sobre el *nacimiento* en Belén. Cf. Brown, ABJ, I, cxxxvi y 330, sobre la complejidad de la ironía joánica: Juan es muy capaz de dejar sin contestar una objeción desatinada de quienes se oponen o preguntan a Jesús porque él sabe que el lector cristiano verá la falacia (cf. *4,12*), *técnica que crea problemas al lector moderno,* el cual debe conjeturar lo que sabían los lectores de Juan.

IV

CONCEPCION VIRGINAL

¿Fue Jesús realmente concebido sin concurso de padre humano?

Conviene tratar esta tercera cuestión histórica en un apéndice no sólo porque, como las dos anteriores, afecta a los dos relatos de la infancia y se puede tratar mejor una vez que los lectores conocen ambos relatos, sino también porque la cuestión de la historicidad sobrepasa la intención de Mateo y Lucas, punto por el que me he interesado principalmente en el cuerpo del comentario. Al decir esto no quiero dar a entender que Mateo y Lucas presenten la concepción virginal sólo como un símbolo y que sean indiferentes a lo que realmente sucedió. Pienso que los dos consideraban la concepción virginal como un hecho histórico, pero su preocupación por la historicidad no era como la nuestra. Para ellos, el interés primario de la concepción virginal era teológico y, más concretamente, cristológico. Por eso estoy totalmente de acuerdo con Paul Minnear [1], quien ha insistido en que las respuestas dadas por los evangelistas no corresponden a nuestros planteamientos modernos sobre la historicidad y el significado dogmático, y que lo que, a veces, son problemas para nosotros no lo eran paran ellos. Pero no coincido con él si quiere decir que, por esa razón, no tendríamos que preguntar por la historicidad y el significado dogmático. De hecho, no deberían ser las únicas preguntas ni las más importante (de ahí que se hayan relegado a un apéndice). Pero somos hijos de *nuestro* tiempo, y sería una falta de responsabilidad ignorar cuestiones como la historicidad que surgen espontáneamente ahora. Tenemos que hacernos estas preguntas, aunque debamos responder que los datos bíblicos no las resuelven, precisamente porque la Biblia no fue escrita con esa finalidad.

Para comenzar explicaré por qué insisto en la «concepción virginal» y no en la más familiar de «nacimiento virginal». En primer lugar, la pregunta concreta no es cómo nació Jesús o cómo salió del vientre de su madre, sino cómo fue su concepción. ¿Fue concebido sin intervención de padre humano, es decir, sin esperma de varón que fecundara a su madre? En el cristianismo posbíblico se desarrolló la creencia en un nacimiento virginal al lado de la concepción virginal, un nacimiento mi-

[1] Reseña de mi libro sobre la concepción virginal en «Interpretation» 28 (1974) 465-467.

lagroso y sin dolor en el que no se rompió el himen [2], dato al que ya aludía el *Protoevangelio de Santiago,* 19-20, del siglo II. Pero lo que ahora nos interesa no es esa forma de «nacimiento virginal». En segundo lugar, evito el término «nacimiento virginal» por sus implicaciones dogmáticas. Los antiguos credos tienden a decir que Jesús «nació de la virgen María» [3]; y, si bien los autores de estos credos pensaban que Jesús había sido concebido virginalmente, no está claro que lo que ellos proponían como objeto de fe cristiana fuera el modo biológico de la concepción de Jesús. El desarrollo de los antiguos credos por medio de una referencia combinada al nacimiento de María Virgen y a la muerte bajo Poncio Pilato quiso, al menos en parte, oponerse a una herejía que ponía en duda la realidad de la humanidad de Jesús [4]. Esa humanidad se afirmaba con referencias históricas a su nacimiento y muerte. «Nacido de la virgen María» es un eco de la fórmula paulina «nacido de mujer, sometido a la ley» (Gál 4,4) y se propone subrayar la historicidad de Jesús, cuestión mucho más amplia que la historicidad de su concepción sin concurso de padre humano.

Como he escrito un librito sobre la concepción virginal, no pretendo que este apéndice sea exhaustivo. Mi único interés aquí es posibilitar que el lector vea los problemas y se familiarice con los datos, como invitación a un estudio ulterior.

I. SILENCIO DEL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Está fuera de duda que, fuera de los relatos de la infancia, no hay en el NT referencias explícitas a la concepción virginal. Lo que se discute es si hay o no algunas referencias implícitas [5]. Vamos a examinar los textos más importantes que se han propuesto.

[2] Esta es la *virginitas in partu,* término central en la tríada del siglo IV sobre la virginidad de María: *ante partum, in partu, et post partum* («antes, en y después del parto»), tríada que desplaza el centro de atención de la cristología a la mariología. Los católicos han considerado tradicionalmente que los tres estadios de la virginidad de María eran doctrina revelada, pero los teólogos católicos están adoptando ahora una postura más matizada respecto al *in partu.* Cf., en la bibliografía, los artículos de Clark, Plumpe y Rahner sobre la *virginitas in partu* (nacimiento virginal), y el libro de Blinzler que trata de la *virginitas post partum* (virginidad perpetua de María).

[3] El antiguo credo bautismal romano (Hipólito): «nacido del *(de)* Espíritu Santo, de *(ex)* la Virgen María»; credo de los apóstoles: «concebido por obra del *(de)* Espíritu Santo, nacido de *(ex)* la Virgen María»; credo niceno-constantinopolitano (381): «se hizo carne por obra del *(de)* Espíritu Santo de *(ex)* la Virgen María». Cf. H. Denzinger y A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgo ^{32}1963) nn. 10, 30, 150.

[4] J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres ^{2}1960) 144-145, 332-338.

[5] Como ejemplo de la diversidad de opiniones sobre esta cuestión, compárese Fitzmyer, *Virginal Conception,* con Miguens, *Virgin,* dos estudios escritos por católicos, en el intervalo de un año, que examinan los datos del NT. Fitzmyer niega toda referencia implícita y duda incluso de que Lucas afirme claramente la concepción

Cartas paulinas. En Gál 4,4-5 Pablo dice: «Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley». Influidos tal vez por el (mal) uso del término «nacimiento virginal», algunos (Zahn, Miguens) han pensado inmediatamente que aquí se trata de la concepción virginal, ya que sólo se menciona a la madre. Pero, en realidad, Pablo habla del hecho del *nacimiento* de Jesús, no del modo de su concepción. La frase «nacido de mujer» intenta subrayar lo que Jesús compartía con los que él habían redimido, precisamente porque la frase es aplicable a todos los que caminan por la tierra [6]. Esta frase no apoya la concepción virginal de Jesús como no la ataca la frase figurada «nacido de la semilla de David» de Rom 1,3. Se ha propuesto un argumento más serio para probar que Pablo conocía la concepción virginal: la costumbre paulina de decir en sus escritos, hablando de Jesús, «nacido» (el verbo *ginesthai* en Gál 4,4; Rom 1,3; Flp 2,7) en vez de «ser engendrado» (el verbo *gennan,* aplicado a Ismael e Isaac en Gál 4,23.24.29). Pero ambos verbos, en la voz media o en la pasiva, pueden significar «nacer» y «ser engendrado»; y ninguno de los dos nos dice nada específico sobre el modo de la concepción. Por ejemplo, Mateo, que cree en la concepción virginal, aplica el verbo *gennan* a Jesús, una vez al menos, con el claro significado de «engendrado» (1,20; cf. notas a Mt 1,16 y a Lc 1,35). Sin otras indicaciones de lo que Pablo piensa, sería abusivo ver un conocimiento de la concepción virginal en el uso paulino de *ginesthai* [7].

Evangelio de Marcos. Marcos nunca menciona a José por su nombre; en un pasaje en que Mateo y Lucas describen a los habitantes de Nazaret hablando de Jesús como «el hijo del carpintero» y «el hijo de José», Marcos dice «el hijo de María» (Mc 6,3; Mt 13,55; Lc 4,22). La reconstrucción de la historia preevangélica del pasaje es complicada [8], pero Miguens insiste en que el silencio sobre José por parte de Marcos es deliberado porque Marcos sabía que Jesús no tenía padre humano. Es preferible una explicación mucho más sencilla. José no aparece en ningún evangelio durante el ministerio de Jesús y es muy posible que hubiera muerto antes del bautismo. El hecho de que, en Marcos, los aldeanos designen a Jesús como «hijo de María» puede significar que lo llaman así porque sólo vive su madre, ya que Marcos (6,3) señala la *presencia*

virginal; Miguens habla de un «supuesto silencio» y encuentra apoyo para la concepción virginal en gran parte del NT. Cf. reseñas de Miguens en CBQ 38 (1976) 576-577, y TS 38 (1977) 160-162.

[6] Cf. Mt 11,11 y Lc 7,28: entre *los nacidos* (engendrados) *de mujer,* ninguno es mayor que Juan Bautista.

[7] En la bibliografía, entre los autores que escriben específicamente sobre el conocimiento que Pablo tenía de la concepción virginal, Cooke, Danell y Robinson la afirman, Legault la niega.

[8] Es difícil saber si se trata de dos tradiciones diferentes; y, en caso negativo, cuál es la forma más antigua de la única tradición. Cf. el estudio más amplio del apéndice V. Allí (nota 24) pongo de relieve la inverosimilitud de la opinión de Miguens, debido al contexto marcano.

de la familia en el pueblo. (Cf. en el apéndice V la cuestión de si el llamarlo «hijo de María» es también una insinuación malévola sobre su legitimidad). En cualquier caso, la tesis de que los aldeanos de Marcos aluden a la concepción virginal parece increíble a la luz de Mc 6,4, donde Jesús se compara a un profeta que es despreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa. En 3,21.31-35 se encuentra un parecido menosprecio de las relaciones entre Jesús y su familia. Allí dice Marcos que «sus parientes» fueron a echarle mano porque decían que no estaba en sus cabales; y añade que la madre y los hermanos de Jesús vinieron al lugar en que él se encontraba y, desde fuera, lo mandaron llamar. Al parecer, Marcos incluye a la madre de Jesús entre los «parientes» que pensaban que él no estaba en sus cabales [9]. Según este evangelista, Jesús distingue, entre su familia natural, los que están fuera y los que están dentro escuchándole, que forman la familia de los que hacen la voluntad de Dios. Una idea tan poco lisonjera sobre la relación de María con Jesús difícilmente se puede conjugar con un conocimiento de la concepción virginal. Mateo y Lucas, que sí la conocen, borran la parte primera y más ofensiva de la escena marcana, en la que «sus parientes» piensan que Jesús no está en sus cabales (lo mismo que en la escena paralela a Mc 6,4 omiten la despegada referencia de Jesús a los parientes que desprecian al profeta). Además, Lucas modifica drásticamente la última parte de la escena marcana, de manera que Jesús no sustituye ya a su familia natural, sino que incluye a su madre y sus hermanos entre los que escuchan la palabra de Dios y la cumple (8,19-21; cf. pp. 326ss).

Escritos joánicos. Algunos exegetas han visto una prueba de la concepción virginal en una lectura variante de Jn 1,13: «*Y éste* (en lugar de «éstos») no nace de linaje humano, ni por impulso de la carne, ni por deseo de varón, sino que nace de Dios» [10]. Esta variante no está atestiguada en ningún ms. griego del evangelio y es probablemente un cambio efectuado en el período patrístico para aumentar el alcance teológico del texto. Se ha afirmado, además, que Jn 7,41-42 demuestra que el evangelista conocía el nacimiento en Belén y, por tanto, la concepción virginal. No es seguro que Juan supiera del nacimiento en Belén, cosa que nada tiene que ver con el conocimiento de la concepción virginal (notas 3 y 6 del apéndice III). Finalmente, es dudoso que «el nacido *(gennetheis)* de Dios» de 1 Jn 5,18 se refiera a Jesús en vez de al cristiano [11]; pero, incluso si se refiere a Jesús, todavía es más dudoso el intento de ver en ello una referencia a la concepción virginal. La misma

[9] Sospecho que Marcos ha unido dos tradiciones distintas y que, originalmente, «los suyos» no incluía a su madre. El paralelo más cercano a Mc 3,21 es Jn 7,5: «Ni siquiera sus hermanos creían en él».

[10] Los únicos especialistas que apoyan esta lectura son católicos de habla francesa; por ejemplo, M. E. Boismard, F. M. Braun, D. Mollat. Cf. la exhaustiva defensa de J. Galot, *Etre né de Dieu: Jean 1,13* (Analecta Biblica 37; Roma 1969), y un breve resumen de los argumentos en contra en ABJ I, 11-12.

[11] El mejor comentario moderno a 1 Jn lo aplica a los cristianos R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo ^{3}1965) 280.

frase «engendrado (o nacido) de Dios» se aplica en 1 Jn 2,29; 3,9; 5,1.4 a los cristianos en general, sin que eso implique ninguna concepción virginal [12].

En una evaluación resumida de los datos, yo diría que se puede hablar con toda propiedad de un silencio del resto del NT sobre la concepción virginal porque ninguna de las «referencias implícitas» tiene fuerza decisiva. Por otra parte, se interpretaría mal ese silencio si se concluyera de él que ningún autor del NT (fuera de Mateo y Lucas) conocía la concepción virginal o que así quedaría invalidada la historicidad de la concepción virginal. No podemos saber qué difusión había alcanzado en la época del NT la creencia en la concepción virginal. Y allí donde era conocida y aceptada, sólo sería objeto de predicación (y, por lo mismo, incluida probablemente en los escritos del NT que hablan de ella) cuando se vio su significado cristológico. Lo que el silencio del resto del NT pone en tela de juicio es la teoría de que el recuerdo de la concepción virginal fue transmitido por la familia de Jesús a los predicadores apostólicos y universalmente aceptado como creencia cristiana fundamental.

II. ORIGEN DE LA IDEA DE UNA CONCEPCION VIRGINAL

Antes de tratar la cuestión que obviamente suscita el silencio del resto del NT voy a comentar la distribución de las referencias a la concepción virginal en los dos ámbitos del NT que la mencionan, los relatos mateano y lucano de la infancia. La concepción virginal aparece solamente en Mt 1,18-25 y Lc 1,26-39 [13]. En el comentario (pp. 107ss y 253ss), siguiendo la hipótesis común entre los especialistas, he expuesto mi propio punto de vista de que los relatos de la infancia representan una combinación de *diferentes* narraciones y tradiciones preevangélicas. No hay pruebas claras de la idea de una concepción virginal en ninguno de estos materiales fuera de la anunciación angélica del nacimiento. (Por tanto, es un problema de silencio no sólo en el resto del NT, sino también en grandes partes de la tradición de la infancia; por ejemplo, el silencio de relatos como el de la aparición angélica en sueños, inspirado en las tradiciones de José y Moisés; el de los magos y la estrella, inspirado en la tradición de Balaán, y el del hallazgo del niño Jesús en los atrios del

[12] Si se objeta que esos otros pasajes no emplean el aoristo pasivo del verbo como 1 Jn 5,18, hay que decir que ese tiempo se emplea a propósito del cristiano en Jn 1,13.

[13] La referencia a María como «desposada» con José en Lc 2,5 y a Jesús como «hijo, según se pensaba» de José en 3,23 son retoques redaccionales de Lucas para armonizar 1,26-39 con un material que parece desconocer la concepción virginal. En mi artículo *Luke's Description* he expresado mi desacuerdo con la opinión de Fitzmyer (cf. *supra,* nota 5) de que ni siquiera Lc 1,26-29 debe entenderse como una referencia a la concepción virginal (cf. pp. 306ss).

templo). Sin embargo, el que Mateo y Lucas coincidan en la anunciación angélica del nacimiento como vehículo de la idea de la concepción virginal confirma, a mi juicio, con bastante fuerza, que, con anterioridad a los evangelios, existían tres temas: 1) la forma literaria de una anunciación angélica de nacimiento; 2) el mensaje teológico de la anunciación, que yuxtaponía la ascendencia davídica del Mesías y la generación del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo; 3) el marco de la anunciación incluía a una joven ya desposada, pero aún virgen.

¿Cómo explicamos el origen preevangélico de estos tres temas? El primero era un esquema literario bien conocido en el AT (cuadro 8) y un medio natural del que los cristianos de origen judío se sirvieron para sus reflexiones sobre el nacimiento de Jesús, el Mesías. El segundo, como hemos visto en el comentario (pp. 132ss y 319ss), está expresado en el lenguaje de un primitivo credo cristiano, y comprende una idea cristológica que anteriormente estuvo asociada a la resurrección y al bautismo. El problema real estriba en explicar el tercer tema, el marco. Cuando la afirmación de fe en la generación del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo se convirtió en el mensaje de una anunciación angélica del nacimiento del Mesías, ¿por qué se situó la anunciación en un marco que incluía la concepción de ese Mesías por una virgen? ¿Fue histórico o no el factor que catalizó ese marco?

1. *Factores no históricos*

Algunos especialistas han sostenido que cuando los primeros cristianos quisieron formular su fe en que Jesús no se había convertido en Hijo adoptivo de Dios durante su vida terrena, sino que ya lo era desde el primer momento de su vida terrena, formularon sin dificultad esa fe diciendo que había sido engendrado sin concurso de padre humano, precisamente porque la concepción virginal era un símbolo religioso muy conocido para expresar un origen divino. Algunos especialistas han apoyado esta teoría en relatos de concepciones virginales construidos en religiones paganas; otros han encontrado ejemplos de una concepción virginal en las tradiciones del judaísmo.

La concepción virginal en las religiones paganas. Entre los paralelos aportados para la concepción virginal de Jesús se encuentran las concepciones de figuras de *religiones paganas* (Buda, Krisna y el hijo de Zoroastro), de *la mitología greco-romana* (Perseo, Rómulo), de *la historia egipcia y clásica* (los faraones, Alejandro, Augusto) y de *filósofos o pensadores religiosos* famosos (Platón, Apolonio de Tiana), etc.

La validez de estos paralelos depende de tres puntos: *a)* ¿Serían conocidas semejantes leyendas o tradiciones por los cristianos de la época del NT de modo que influyeran en la idea de la concepción virginal de Jesús? En cuanto a las figuras de religiones paganas, hay problemas

internos sobre la datación de tales tradiciones [14]; y no hay ninguna prueba de que los cristianos del siglo I conocieran esas tradiciones. Si bien los conversos del paganismo al cristianismo conocerían las diversas leyendas de Egipto, Grecia y Roma, difícilmente se puede atribuir a los conversos paganos lo que sabemos del marco de la concepción virginal en una anunciación angélica del nacimiento: el esquema de esta anunciación está tan calcado en los modelos veterotestamentarios que, al menos, hay que suponer la mediación de un judaísmo de habla griega [15]. Tal mediación nos lleva al segundo punto. *b)* ¿Hasta qué punto habrían sido aceptables o atractivas estas leyendas paganas para los judeocristianos de habla griega? ¿Habrían consentido tomarlas como modelo para la concepción de Jesús? Muchas de esas leyendas implicaban una conducta sexual grosera o amoral por parte de la divinidad a quien se atribuía la generación del hijo; tanto Sab 14,24.26 como Rom 1,24 muestran cómo reaccionarían ante semejante conducta los judíos de habla griega y los judeocristianos. Cuando, después del siglo I, los cristianos compararon la concepción virginal de Jesús con las leyendas paganas de nacimiento, no vieron ninguna afinidad, sino más bien un fuerte contraste entre ambas [16]. Y esto nos lleva al tercer punto. *c)* ¿Son realmente paralelos estos nacimientos, engendrados por la divinidad, de la concepción virginal, no sexual, de Jesús descrita en el NT, donde María no es fecundada por una divinidad o elemento masculino, sino que el niño es engendrado por la fuerza creadora del Espíritu Santo? [17]. Estos «paralelos» implican indefectiblemente un tipo de *hieros gamos* donde un dios masculino, en forma humana o no humana, fecunda a una mujer, bien a través de una relación sexual normal o bien a través de otra forma de unión [18]. En resumen, no hay ningún ejemplo claro de concepción *virginal* en las religiones paganas que pudiera sugerir plausiblemente a los judeocristianos del siglo I la idea de la concepción virginal de Jesús.

La concepción virginal en el judaísmo. Aquí son menos los paralelos

[14] Boslooper, *Virgin Birth,* tiene un excelente análisis, de unas cien páginas, sobre todos los paralelos que he mencionado. En p. 138 afirma que el budismo primitivo no sabía nada de la virginidad de la madre de Buda y que llegó más tarde la tradición de que concibió del elefante blanco que penetró en su costado. Es también difícil datar la tradición de que, después de la muerte de Zoroastro, su semen, que se había conservado en un lago de agua fría, fecundó a una virgen que se bañaba en él.

[15] De hecho, algunos insisten en la mediación de un judaísmo *palestinense,* pues piensan que el relato de Mateo parece conocer una diferencia de costumbres matrimoniales entre Galilea y Judea (pero cf. nota sobre «desposada» en Mt 1,18).

[16] Tertuliano, *Apologeticum XV,* xxi; Orígenes, *Contra Celso* I, 37.

[17] Cf. nota sobre «por obra del Espíritu Santo» en Mt 1,18.

[18] En *Virginal Conception,* 62[104], estudio cuatro aparentes excepciones: *a)* la descripción de Plutarco de cómo los egipcios creían que el espíritu de un dios puede originar el parto de una mujer; *b)* la descripción de Esquilo de cómo Io se convirtió en madre gracias al aliento místico de Júpiter; *c)* la descripción de Plutarco de cómo Apolo engendró con su poder a Platón; *d)* el culto mistérico de Dusares en Petra y Hebrón, en el que se aclamaba a la diosa madre virgen. Pero demuestro que en los cuatro casos se supone una relación sexual divina.

propuestos. Muchos exegetas, aun sabiendo que Isaías no habló de una concepción virginal, piensan que su profecía fue interpretada en ese sentido por judíos de habla griega (Is 7,14[LXX]) [19] y que esto explica por qué los cristianos judeohelenistas expresaron sus ideas sobre el origen del Hijo de Dios en términos de concepción virginal. Pero, como he afirmado en pp. 143ss, hay razón para pensar que el texto griego de Is 7,14 se refiriera a una concepción virginal o fuera interpretado así por los judíos. La exégesis cristiana, documentada en Mt 1,22-23, es la que ha reinterpretado Is 7,14 a la luz de una anterior tradición cristiana sobre la concepción virginal de Jesús. A lo sumo, Mateo ha utilizado la interpretación de Is 7,14 para ambientar su relato de la concepción virginal y no hay pruebas irrefutables de que Lucas dependa de Is 7,14 (nota 63, p. 153).

Una posibilidad más seria a favor de la idea judía de una concepción virginal reside en la descripción filoniana de la generación de virtudes en el alma humana [20]. Filón emplea alegóricamente los relatos de los nacimientos de los patriarcas que fueron engendrados por mediación instrumental de Dios: «Rebeca, que es perseverancia, se quedó encinta por mediación de Dios». Considerando que no es tan evidente alegoría un auténtico paralelo, algunos han opinado que, debajo de la exégesis filoniana, había una teoría judeohelenística según la cual los patriarcas habrían sido engendrados directamente por Dios sin intervención de varón. Se ha dicho que Pablo confirma esta idea al distinguir entre los dos hijos de Abrahán, uno nacido según la carne, el otro *según la* promesa o el *espíritu* (Gál 4,23.29) [21]. Pero Rom 9,8-10 deja claro que, para Pablo, los hijos patriarcales de la promesa fueron concebidos por medio del comercio carnal entre sus padres. De este modo nos quedamos sin pruebas de que en el judaísmo existiera la idea de una concepción virginal que hubiese podido influir en el pensamiento de los judeocristianos acerca de Jesús [22].

[19] La traducción de los LXX de Sal 110,3: «Desde el vientre, antes de amanecer yo te he engendrado», ha sugerido a algunos que los judíos alejandrinos traductores de los LXX estaban influidos por las ideas egipcias de la concepción de los faraones por el dios Amún-Ra. Lo señala Emma Brunner-Traut como un antecedente de la concepción de Jesús. Pero se pensaba que Amún-Ra actuaba a través del padre, de manera que la concepción del faraón no se daba sin comercio carnal.

[20] Filón, *De Cherubim,* 12-15; pero cf. también los textos reunidos por Carman, *Philo's Doctrine.* Sobre las complejidades del simbolismo filoniano en esta cuestión, cf. R. A. Baer, *Philo's Use of the categories Male and Female* (Leiden 1970). Grelot, *La naissance,* ofrece un minucioso estudio sobre la importancia del material filoniano para la concepción virginal de Jesús y llega a una conclusión negativa.

[21] Cf. Dibelius, *Jungfrauensohn,* 27-42; R. H. Fuller, JR 43 (1963) 254.

[22] Mencionemos algunos otros ejemplos dudosos que se han propuesto: *a)* una tardía tradición midrásica de que la aflicción de Israel en el desierto (Dt 26,7) implicaba la forzosa abstención sexual y que la expresión «conoció Dios su situación» en Ex 2,25 quería decir que Dios intervino directamente en el nacimiento de Moisés. (Cf. Daube, *New Testament,* 5-9; Davies, *Setting,* 63-64, 81-82). Los datos son demasiado tardíos como para poder aplicarlos a los tiempos del NT, y la interpre-

2. *Factores históricos*

Precisamente porque no es fácil explicar la idea de una concepción virginal mediante paralelos paganos y judíos, numerosos exegetas críticos postulan un substrato histórico. Sostienen que los primeros cristianos expresaron su visión teológica sobre la generación del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo en términos de concepción virginal, porque eso fue lo que sucedió. Nótese el orden de ideas en esta opinión. No nos referimos a que se revelara en el momento de la concepción virginal que Jesús era el Hijo de Dios. Por el contrario, aceptando el acuerdo común entre los especialistas de que tal revelación aconteció después de la resurrección, nos preguntamos si la comprensión pospascual iba unida (y así llegó a interpretarse) a una verdadera concepción virginal. Si prescindimos de la objeción de que un milagro como la concepción virginal no puede ser histórico (prejuicio o, al menos, suposición improbable), todavía tenemos que preguntarnos cómo llegó a los cristianos la noticia del modo extraordinario en que Jesús fue concebido y por qué se ha manifestado relativamente tarde y sólo en dos escritos del NT. Se han propuesto varias respuestas a estas preguntas.

Tradición familiar. La hipótesis más corriente a propósito de factores históricos es una tradición proveniente de una o de las dos personas que estaban en condiciones de saber lo que sucedió, José y María. Vamos a rechazar inmediatamente las formas simplistas de esta tesis. Que el relato mateano de la infancia proceda de José y el relato lucano proceda de María se ha considerado insostenible desde el principio (pp. 27ss). También es insostenible la variante de esa tesis en el sentido de que hubo dos anunciaciones sucesivas: a María al comienzo del embarazo (Lucas) y a José unos meses después (Mateo). Como ha señalado un bromista, esa teoría presupone que José y María no hablaban entre sí. En el comentario he sostenido que los relatos mateano y lucano de anunciación son variantes desarrolladas a partir de una tradición preevangélica

tación de que se trataba de un nacimiento virginal es muy dudosa (cf. la reseña de Daube en JJS 7 [1956] 234-235). *b)* La tradición de la concepción virginal de Melquisedec que se encuentra en el libro eslavo de los *Secretos de Henoc* (cf. D. Flusser en *The Crucible of Christianity,* ed. por A. Toynbee [Londres 1969] 299). La fecha de esta obra es incierta; algunos especialistas estiman que no es anterior al siglo VII d. C. La concepción virginal de Melquisedec aparece en un fragmento de un ms. del *Henoc* eslavo, fragmento que se ha atribuido a un hereje cristiano antiguo (W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* [Oxford 1896] 85). *c)* En el material gnóstico copto de Nag Hammadi, *El Apocalipsis de Adán* (CG V, 78, 18-20), que *puede ser de origen judío,* hay una referencia, al parecer hostil, al tercer reino de aquel que vino del vientre de una virgen. *d)* Una obra, compuesta en hebreo, los *Jubileos* 16,12-13 describe así la concepción de Isaac: «A mediados del sexto mes el Señor visitó a Sara, hizo en ella como había dicho y ella concibió». Algunos han intentado combinar esto con los datos del judaísmo helenístico, mencionados antes, según los cuales los patriarcas fueron engendrados directamente por Dios. Sin embargo, *Jubileos* 16,1 sugiere que lo que «el Señor hizo en ella» fue eliminar su esterilidad para que Abrahán pudiese engendrar un hijo de ella: en resumen, la explicación bíblica.

de anunciación. Considero esa tradición como un relato popular inspirado en el esquema de las anunciaciones veterotestamentarias de nacimiento (cuadro 8), y así no hay motivo para pensar que proviniera de los padres un relato de anunciación [23]. Pero, como la anunciación hecha por un ángel del Señor es simplemente un modo figurado de describir una revelación divina, el punto decisivo de discusión es *si el conocimiento experimental de que el niño había sido concebido sin concurso de padre humano había llegado a la comunidad cristiana por medio de María,* junto con la idea concomitante de que se trataba de una acción de Dios (digo «María» porque la ausencia total de José durante el ministerio de Jesús la hace un canal más probable).

Algunos han visto un apoyo para ello en la insistencia de Lucas en que «María», por su parte, conservaba el recuerdo de todo esto meditándolo en su interior» [24]; pero es difícil que esa afirmación apoye la tradición de un testigo ocular, ya que tiene antecedentes muy claros en Gn 37,11 y Dn 4,28 (LXX) en relación con *sueños* (pp. 447ss). La verdadera dificultad para la conservación de una tradición familiar mariana sobre la concepción virginal de Jesús es que ese recuerdo no ha tenido ningún efecto antes de su aparición en dos evangelios en el último tercio del siglo I. Existe una fuerte tradición de que los hermanos de Jesús no creyeron en él durante el ministerio (Jn 7,5; Mc 3,21, también 3,31): ¿es que María no les informó del origen divino del niño? ¿No aportó a María la concepción virginal ningún conocimiento sobre quién era Jesús? En las pocas escenas del ministerio en que ella aparece, sean históricas o no, nada recuerda que tuviera tal conocimiento (Mc 3,31-35; Jn 2,3-4). Y ciertamente ella no transmite grandes nociones cristológicas a los discípulos de Jesús, los cuales no entendieron hasta después de la resurrección; y, de hecho, al principio parece haber proclamado que Jesús se había *convertido* en Mesías, Señor, o Hijo de Dios *a través de la resurrección* [25], sin mencionar la concepción virginal. La tesis de la tradición familiar no es imposible, pero se enfrenta con dificultades muy grandes [26].

[23] Muchos exegetas católicos que reconocen las características no históricas del relato de Mateo han afirmado que Lc 1,26-38 contiene los recuerdos personales de la Virgen María. En el comentario (pp. 319ss y 326ss) he intentado demostrar que se trata de una tradición preevangélica de anunciación, en la que Lucas esboza la figura de María sobre la base de lo que sabía de ella por las palabras de Jesús conservadas en el relato evangélico del ministerio.

[24] Lc 2,19.51. Estas afirmaciones se combinan a veces con Lc 1,2 en una teoría que hace de María y de sus recuerdos uno de los «testigos oculares» de Lucas. La teoría falla por el carácter no histórico o inexacto de los acontecimientos que se describen en Lc 2, en los que se supone que participó María; por ejemplo, el censo.

[25] Cf. nota 14, p. 24, sobre la posibilidad de un estadio anterior en el que estos títulos estaban ligados a la parusía. Los textos del NT citados en pp. 24ss y 132ss hablan de que Dios hace, declara, constituye y engendra a Jesús con estos títulos.

[26] Los argumentos contra una tradición familiar han sido defendidos por el católico A. Vögtle, *Offene.*

El conocimiento público del nacimiento temprano. En la situación descrita por Mateo y Lucas vemos que María se quedó encinta bastante tiempo antes de que fuera a vivir con su marido (pp. 141s). En la lógica del relato, esto quiere decir que al menos un hecho referente a la concepción de Jesús pudo llegar a ser de dominio público: que Jesús nació demasiado pronto después de que sus padres fueran a vivir juntos. ¿Se trata de un hecho histórico? La circunstancia de que esto aparezca en los dos evangelios (sólo en Mateo se detecta un interés apologético en ello), sugiere que el hecho es anterior a ambos evangelistas. Como ya hemos visto (nota 28, p. 142), no se explica fácilmente como invención cristiana, ya que habría sido posible inventar un marco mucho menos favorable al escándalo. Sabemos que los judíos acusaron a Jesús de ilegítimo (apéndice V); si tal acusación circulaba en el siglo I, es posible que surgiera precisamente de esa situación. Si hay, pues, una probabilidad razonable de historicidad en esa cronología peculiar del embarazo, ¿cómo pudo incoporarse a la idea de una concepción virginal? Los adversarios de Jesús lo considerarían ilegítimo y a María infiel; pero los cristianos habrían rechazado semejante explicación porque tenían la firme creencia de que Jesús estaba totalmente libre de pecado (2 Cor 5,21; 1 Pe 2,22; Heb 4,15; 1 Jn 3,5) y tanto Mateo como Lucas presentan a sus padres como santos y honrados (Mt 1,19; Lc 1,42). Ellos habrían buscado una explicación positiva a la irregularidad de la concepción de Jesús (y aquí quizá sirvió de ayuda esa tradición familiar). Así, la idea de la concepción virginal del Hijo de Dios puede ser el resultado de una interacción de muchos factores: una afirmación de fe (constituido o engendrado Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo) procedente de la primitiva predicación cristiana, y una teología de impecabilidad que venía a interpretar el hecho histórico de la concepción de Jesús antes de que su madre fuera a vivir con su marido [27]: una mezcla debida quizá a un ingrediente de tradición familiar. Esta complicada solución, aunque recoge algunos puntos de las exiguas pruebas existentes, deja sin responder muchas preguntas (por ejemplo, qué idea tenía María de todo esto); por lo cual resulta bastante débil.

En mi libro sobre la concepción virginal, escrito antes de hacer este comentario, llegué a la conclusión de que los datos bíblicos [28] *controlables científicamente* dejan sin resolver la cuestión de la historicidad de la concepción virginal. Al volver sobre ellos para escribir este comentario, quedo aún más convencido. A los creyentes que hasta ahora no habían estudiado nunca críticamente estos problemas, esta conclusión les puede parecer radical. En cambio, a muchos exegetas que desde hace tiempo han clasificado la concepción virginal como dramatización teológica, esta

[27] Esto no es lo mismo que la teoría de la dramatización narrativa de un teologúmeno; supone un hecho histórico interpretado teológicamente.

[28] Me refiero a los datos de una tradición procedente de testigos identificables que presenciaron los acontecimientos, cuando hay vestigios de esa tradición y no está en conflicto con otras.

conclusión puede parecerles retrógrada y conservadora. (Les sorprenderá aún más mi idea de que es más fácil explicar los datos del NT suponiendo una base histórica en lugar de una creación teológica). Espero únicamente haber presentado las pruebas con suficiente exactitud para inducir a los lectores a un estudio ulterior y a que saquen sus propias conclusiones.

III. OTROS FACTORES

Con unos datos neotestamentarios tan poco concluyentes no es extraño que otros muchos factores, históricos y teológicos, hayan guiado el estudio de la concepción virginal y las oportunas conclusiones. Me limito a enumerarlos, con algunos matices presentados por los estudios modernos.

a) Los datos posbíblicos del siglo II no ayudan mucho a determinar la historicidad de la concepción virginal. Por un lado, pese a que son relativamente pocas las referencias a ella en los escritos de la Iglesia de principios del siglo II fuera de los apologetas (solamente Ignacio entre los «Padres apostólicos») [29], está muy atestiguada en los escritos apócrifos, lo cual es prueba de la aceptación popular. Por otro lado, hubo grupos que negaron la concepción virginal. Los cristianos gnósticos que lo hicieron (Kerdón, Cerinto, Satornilo, los carpocracianos, Marción y los maniqueos) a menudo estaban influidos por prejuicios doctrinales de naturaleza docetista o antimundana. Lo que les repugnaba no era el modo de la concepción, sino el hecho de la misma (tomar carne en un vientre). Para nuestra finalidad es más importante el rechazo de la concepción virginal por parte de algunos judeocristianos que aceptaban a Jesús como Mesías de origen exclusivamente humano. El enraizamiento de estos grupos en Palestina suscita la posibilidad, si bien *escasa,* de que existiera una tradición palestinense, procedente de los primeros judíos que creyeron en Jesús, sobre una concepción natural.

b) Se han invocado ciertas teorías sobre la inspiración y la inerrancia para decir que, si Mateo y Lucas pensaban que Jesús había sido concebido virginalmente, su afirmación tenía que ser verdadera históricamente. Prescindiendo de las simplificaciones de tales teorías que existen en diversos sectores de la Iglesia, muchos cristianos dan a las afirmaciones religiosas de los evangelios un rango privilegiado [30]. Al evaluar

[29] Más detalles y referencias de los escritos del siglo II pueden encontrarse en mi libro *Virginal Conception,* 47-52, donde establezco diálogo con el panorama más negativo que presenta Von Campenhausen, *Virgin Birth.* P. Borgen, «Tidsskritt for Teologi og Kirke» 42 (1971) 37-44, afirma que las tradiciones de Ignacio sobre la concepción virginal son independientes del NT y, por tanto, constituyen un testimonio distinto.

[30] En la tradición católica, la aceptación de la crítica bíblica ha dado lugar a una reinterpretación, pero no a un rechazo de los conceptos de inspiración e inerrancia. Véase la cualificada descripción de la inerrancia en la constitución *Dei Verbum*

el testimonio de los evangelistas sobre la concepción virginal, debemos tener en cuenta que los evangelistas utilizan esta noción para hacer una afirmación cristológica sobre Jesús como Hijo de Dios e hijo de David. Presuponen una virginidad biológica, pero ése no es el punto capital de su afirmación. Así, un cristiano que quiera dar la consideración apropiada a la enseñanza de los evangelistas tiene que afrontar el delicado problema de si dudar de la suposición biológica implica dudar de la afirmación cristológica, que es la principal.

c) Se ha invocado la constante enseñanza de la Iglesia para apoyar la historicidad de la concepción virginal [31], y de hecho se puede aducir una virtual unanimidad desde el año 200 hasta el 1800. Para muchos de nosotros, esto puede ser un factor importante, incluso decisivo. Pero hay que repetir aquí la puntualización hecha al estudiar el factor anterior. La concepción virginal, que los símbolos presentan como «nacer de una virgen», no es principalmente una afirmación biológica y se tiene que decidir, por tanto, hasta qué punto la afirmación del credo está indisolublemente unida a la presuposición biológica. Además, en ese gran período de unanimidad, los adversarios de la concepción virginal negaban, en su mayoría, la divinidad de Jesús. Hoy, lo uno no lleva consigo lo otro. Un relevante teólogo protestante ha negado la concepción virginal porque la considera incompatible con la divinidad preexistente de Jesús [32] (cf. en p. 140 la distinción entre cristología de concepción [virginal] y cristología de preexistencia). Conviene recordar dos puntos. Primero, que en la fe cristiana Jesús es Hijo de Dios independientemente de cómo fue concebido, ya que su filiación eterna no depende de la encarnación. Segundo, que para los cristianos corrientes la concepción virginal ha venido a ser un claro signo interpretativo de la filiación divina eterna; y no debemos subestimar que la negación de la concepción virginal significa un impacto pedagógico negativo en la manera de entender la filiación divina.

d) El argumento contrario de que la concepción virginal niega la humanidad real de Jesús, puesto que lo hace distinto de nosotros en su origen, exige un cuidadoso examen histórico. En Mateo y Lucas la concepción virginal está conectada con una formulación de la filiación divina

(3,1) del Vaticano II: «Debe reconocerse que los libros de la Sagrada Escritura enseñan firme, fielmente y sin error la verdad que Dios quiso que se pusiera en los Escritos Sagrados para nuestra salvación». Un católico fiel tendría que preguntarse: ¿Se tendrá que catalogar el modo biológico de la concepción de Jesús como una verdad que Dios quiso que se pusiera en los Escritos Sagrados para nuestra salvación?

[31] En *Virginal Conception*, 34[43], he enumerado una serie de afirmaciones típicas que reflejan el pensamiento de la Iglesia occidental sobre la concepción virginal. En la teología católica, según los criterios usuales, la concepción virginal se clasificaría como doctrina enseñada infaliblemente por el magisterio ordinario.

[32] W. Pannenberg, *Jesus-God and Man* (Filadelfia 1968) 143: «En su contenido, la leyenda del nacimiento virginal de Jesús está en franca contradicción con la cristología de la encarnación del Hijo preexistente de Dios que aparece en Pablo y Juan».

de Jesús, pero sin que implique ningún rastro en contra de la perfecta humanidad de Jesús. Efectivamente, Mateo asocia la concepción virginal con una genealogía de los antepasados humanos de Jesús. En la historia de la Iglesia, como hemos visto, entre los primeros *adversarios* de la concepción virginal se contaban los que negaban la humanidad de Jesús. Así, a pesar de las objeciones teóricas, la concepción virginal y el nacer de una virgen, en cuanto concepción y nacimiento reales, han sido factores que atribuyen a Jesús algo básico en común con los demás hombres y mujeres.

e) En la historia del dogma cristiano, la concepción virginal se ha puesto al servicio de la teoría de la concupiscencia en la transmisión del pecado original, teoría que relaciona la transmisión del pecado con la naturaleza sexual de la propagación humana y con los apetitos que despierta la procreación. Se explicó que Jesús estuvo libre de pecado original porque fue concebido sin comercio carnal.

A pesar de la distinguida lista de defensores de esta teoría, que va desde Agustín y Ambrosio hasta Karl Barth[33], hoy no goza de gran aceptación; y su aplicación a la concepción virginal no se ajusta a la presentación de los evangelistas.

f) La concepción virginal se vio pronto enmarcada en el cuadro más amplio de María Virgen (perpetua) (nota 2, p. 542). El resultado es que las Iglesias que tienen una fuerte tradición mariana tienden a ver en cualquier duda sobre la concepción virginal una amenaza para la situación teológica de aquella que, ya desde el concilio de Efeso (431), fue designada como «Madre de Dios». Sea como fuere, todos los cristianos deberían ser muy cautos y no pensar que la concepción de Jesús dentro de un matrimonio le quitaría nobleza a él o santidad a María. En su origen, la concepción virginal no muestra huella alguna de sesgo antisexual ni le da ningún apoyo. Para los evangelistas, la concepción virginal fue un signo visible de la intervención graciosa de Dios en conexión con la encarnación de su Hijo; en modo alguno esa intervención hizo que la concepción ordinaria dentro de un matrimonio fuera menos santa.

g) Pero, desgraciadamente, la alternativa histórica a la concepción virginal no ha sido una concepción dentro del matrimonio: ha sido la ilegitimidad por adulterio de María (apéndice V). Los únicos que negaron la concepción virginal y sostuvieron que Jesús era hijo real y legítimo de José fueron los judeocristianos del siglo II, opinión que no aparece en la literatura judía y samaritana. Deberían tener en cuenta esa situación los modernos exegetas que rechazan la concepción virginal y suponen, sin pruebas, que Jesús era hijo de José. El relato de Mateo no deja lugar a dudas; y, como hemos visto, la tradición, hasta donde podemos rastrearla, avala la posibilidad de un nacimiento prematuro. Indudable

[33] *Church Dogmatics* I² (Edimburgo 1956) 188-192, hace una sofisticada distinción entre la ausencia de pecado original y la concepción virginal.

mente, algunos cristianos sofisticados pudieron elegir la alternativa de la ilegitimidad; verían en ella el escalón más bajo del anonadamiento de Jesús y de su forma de esclavo (Flp 2,7) e insistirían, correctamente, en que una concepción irregular no implicaba ningún pecado en Jesús. Pero la ilegitimidad destruiría las imágenes de santidad y pureza con que Mateo y Lucas rodean el origen de Jesús y negaría la teología de que Jesús provenía de los piadosos *anawim* de Israel (pp. 364ss). Para muchos creyentes menos sofisticados, la ilegitimidad sería una ofensa que desafiaría la credibilidad del misterio cristiano.

b) La concepción virginal fue un milagro, aunque los evangelistas no destacan su carácter maravilloso. Desde los tiempos de Orígenes (*Contra Celso* I, 37) se ha intentado caminar en dirección contraria para hacerla más aceptable, comparándola con fenómenos naturales: casos de partenogénesis en animales o, en tiempos recientes, casos de reproducción clónica y de embriología experimental. Estos intentos, aunque bien intencionados muchas veces, son una interpretación errónea de lo que la tradición cristiana entendía por concepción virginal. Fue una acción extraordinaria del poder creativo de Dios, tan única como la misma creación inicial (y por eso son irrelevantes todas las objeciones de las ciencias naturales, por ejemplo, que, al no tener un padre humano, la estructura genética de Jesús sería anormal). No fue un fenómeno natural; y reducirlo a tal, aunque se califique de no corriente, sería un reto tan serio como el negarlo.

Espero que estas observaciones clarifiquen hasta cierto punto los problemas implicados.

BIBLIOGRAFIA

Alonso, J. M./Schoonenberg, P.: *La concepción virginal de Jesús, ¿historia o leyenda? Un diálogo teológico:* EphMar 21 (1971) 161-216.

— *La concepción virginal entre católicos:* EphMar 21 (1971) 257-302.

Blinzler, J.: *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21; Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967). Virginidad *post partum*.

Boslooper, T.: *The Virgin Birth* (Filadelfia, Westminster, 1962).

Broer, I.: *Die Bedeutung der «Jungfrauengeburt» im Matthäusevangelium:* BibLeb 12 (1971) 248-260.

Brosch, H. J., y Hassenfuss, J. (eds.): *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien 4; Essen, 1969).

Brown, R. E.: *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Nueva York, Paulist, 1973).

— *Luke's Description of the Virginal Conception:* TS 35 (1974) 360-362.

Brunner-Traut, E.: *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen:* «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 12 (1960) 97-111.

Carman, A. S.: *Philo's Doctrine of the Divine Father and the Virgin Mother:* AJT 9 (1905) 491-518.

Carpenter, H. J.: *The Birth from the Holy Spirit and the Virgin Mary in the Old Roman Creed:* JTS 40 (1939) 31-36.
Cheyne, T. K.: *Bible Problems and the New Material for Their Solution* (Nueva York, Putnam, 1904) espec. 74-75, sobre la diosa virgen-madre Dusares de Petra.
Clark, A. C.: *Born of the Virgin Mary:* «The Way», Supplement 25 (1975) 34-35. Virginidad *in partu.*
Clarke, W. K. L.: *New Testament Problems* (Londres, Macmillan, 1929) espec. 1-5, sobre la diosa virgen-madre.
Cooke, R. J.: *Did Paul Know of the Virgin Birth?* (Nueva York, Macmillan, 1926).
Craghan, J. F.: *Mary's «Ante Partum» Virginity: The Biblical View:* AER 162 (1970) 361-372.
Danell, G. A.: *Did St. Paul Know the Tradition about the Virgin Birth?:* «Studia Theologica» 4 (1951) 94-101.
Danieli, G.: *A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale:* «Divus Thomas» (Piacenza) 72 (1969) 312-313.
Delius, W.: *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche* (Kleine Texte 178; Berlín, De Gruyter, 1956).
Fitzmyer, J. A.: *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament* TS 34 (1973) 541-575.
Ford, J. M.: *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law:* «Biblica» 54 (1973) 269-272.
Frank, K. S.: *«Geboren aus der Jungfrau Maria»*, en *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1970) 91-120.
Fuller, R. H.: *The Virgin Birth: Historical Fact or Kerygmatic Truth?:* «Biblical Research» 1 (1956) 1-8.
Galot, J.: *La virginité de Marie et la naissance de Jésus:* NRT 82 (1960) 449-469. Virginidad *in partu.*
Gese, H.: *Natus ex Virgine,* en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Hom. a G. von Rad; Munich, Kaiser, 1971) 73-89.
Grelot, P.: *La naissance d'Isaac et celle de Jésus:* NRT 94 (1972) 462-487, 561-585.
Hoben, A.: *The Virgin Birth* (Chicago University Press, 1903).
Lattke, G.: *Lukas 1 und die Jungfrauengeburt,* en K. S. Frank y otros (eds.), *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1970) 61-89.
Legault, A.: *Saint Paul a-t-il parlé de la Maternité Virginale?:* ScEccl 16 (1964) 481-493.
Machen, J. G.: *The Virgin Birth of Christ* (Nueva York, Harper, 1930).
McHugh, J.: *Mother,* 269-342.
Michel, O./Betz, O.: *Von Gott gezeugt,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Hom. a J. Jeremias; Berlín, Töpelmann, 1960) 3-23. Pensamiento de Qumrán.
Michl, J.: *Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament:* «Mariologische Studien» 4 (1969) 145-184.
Miguens, M.: *The Virgin Birth: An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westminster, Christian Classics, 1975).
Orr, J.: *The Virgin Birth of Christ* (Nueva York, Scribner's, 1907).
Piper, O. A.: *The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts:* «Interpretation» 18 (1964) 131-148.

Plumpe, J. C.: *Some Little-Known Early Witnesses to Mary's «Virginitas in Partu»:* TS 9 (1948) 567-577.
Rahner, K.: *«Virginitas in Partu». En torno al problema de la tradición y de la evolución del dogma,* en *Escritos de teología* IV (Madrid, Taurus, 1963) 177-211.
Robinson, W. C.: *A Re-study of the Virgin Birth of Christ:* «Evangelical Quarterly» 37 (1965) 198-211, *Supplement to the Columbia Theological Seminary Bulletin* (1966) 1-14.
— *The Virgin Birth - A Broader Base:* «Christ Today» 17 (1972) 238-240.
Saliba, J. A.: *Virgin Birth and Anthropology:* TS 36 (1975) 428-454.
Schürmann, H.: *Die Geistgewirkte Lebensentstehung Jesu,* en W. Ernst y otros (eds.), *Einheit in Vielfalt* (Festgabe Hugo Aufderbeck; Leipzig, St. Benno, 1974) 156-169.
Smith, M.: *«God's Begetting the Messiah» in 1QSa:* NTS 5 (1958-1959) 218-224.
Steinmetz, F. J.: *Jungfrauengeburt - Wunderglaube und Glaube:* «Orientierung» 37 (1973) 31-34.
Talbert, C. H.: *The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity:* JBL 94 (1975) 419-436.
Taylor, V.: *The Historical Evidence for the Virgin Birth* (Oxford, Clarendon, 1920).
Vallauri, E.: *L'Esegesi Moderna di Fronte alla Verginità di Maria:* «Laurentianum» 14 (1973) 445-480.
Von Campenhausen, H. F.: *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (Londres, SCM, 1964).
Wilkinson, J.: *Apologetic Aspects of the Virgin Birth of Jesus Christ:* SJT 17 (1964) 159-181.

V

LA ACUSACION DE ILEGITIMIDAD

En el apéndice anterior hemos visto que un posible factor histórico que interviene en la idea de la concepción virginal de Jesús es el recuerdo de que él había nacido prematuramente después que sus padres fueran a vivir juntos. Esta cronología aparece explícitamente en Mateo e implícitamente en Lucas y es, al parecer, anterior a ambos. Mientras que para los adversarios de Jesús ese nacimiento anticipado pudo constituir una prueba de ilegitimidad, la primera explicación cristiana atestiguada es que se trataba de una concepción milagrosa y virginal que tuvo lugar después del matrimonio, pero antes de que ella conviviera con José. Una vez examinada detalladamente esta explicación cristiana, veamos la irrespetuosa explicación dada por los adversarios. Examinaremos primero los hechos y después pasaremos a las hipótesis, aunque esto signifique tratar lo posterior antes que lo anterior. En consecuencia, comenzaremos por la acusación judía de ilegitimidad, claramente documentada a partir del siglo II tanto en testimonios cristianos como judíos. Después estudiaremos el posible origen de esa acusación en el NT.

I. DATOS A PARTIR DEL SIGLO II

Nuestro principal interés consiste en ver si hay huellas de una acusación de ilegitimidad que no procedan de un conocimiento de los relatos de la infancia. Los escritos apócrifos más antiguos ofrecen alusiones poco seguras. Se ha pensado con frecuencia que el *Evangelio de Tomás*, descubierto en Nag Hammadi, contiene algún material auténtico del ministerio de Jesús, no conservado en los evangelios canónicos [1]. Hay un dicho de Jesús (105), «uno que conoce a su padre y a su madre será llamado hijo de una prostituta» [2], que resulta demasiado oscuro para ser realmente útil. Pero una de las explicaciones que se han dado alude a Jn 8,39ss: el debate entre Jesús y «los judíos» sobre su ilegitimidad. En 8,55, Jesús afirma conocer a su Padre, pero «los judíos» aluden a

[1] Aunque se conserva en un ms. copto del siglo IV, el *Evangelio de Tomás* fue, casi con toda certeza, compuesto en griego en el siglo II.

[2] J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (Nueva York 1960) 369, le da el número 109 y lo traduce como pregunta: «El que conoce a su padre y a su madre, ¿va a ser llamado hijo de una ramera?».

que es ilegítimo (8,41: cf. *infra,* el estudio de este pasaje). Si Grant y Freedman están en lo cierto al ver en la «madre» de este dicho de *Tomás* una referencia al Espíritu Santo, la insinuación malévola sobre uno que conoce a su madre puede ser una blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,29) [3]. Los *Hechos de Pilato* son más explícitos (2,3) [4]: «Los ancianos de los judíos respondieron y dijeron a Jesús: «¿Qué es lo que vemos? Primero, que tú has nacido de la fornicación; segundo, que tu nacimiento significó la muerte de los niños de Belén; tercero, que tu padre José y tu madre María huyeron a Egipto porque eran gente poco importante». Aunque se ha afirmado que este relato de la ilegitimidad de Jesús representa una forma anterior a la conocida por Celso (que vamos a estudiar en seguida) [5], depende mucho más claramente de Mateo que el relato de Celso.

La obra anticristiana de Celso (escrita *ca.* 177-180 d. C.) se inspiró en fuentes judías; y en ella encontramos un relato del nacimiento de Jesús cuyo núcleo puede reconstruirse como sigue [6]: «Jesús mismo fue quien inventó el relato de que había nacido de una virgen. Pero, de hecho, su madre era una pobre aldeana que se ganaba la vida hilando. Había sido echada de casa por su marido carpintero *(tektōn)* cuando fue convicta de adulterio con un soldado llamado Pantera [7]. Después deambuló y dio a luz a Jesús en secreto. Más tarde, Jesús, por ser pobre, se ajustó de obrero en Egipto, donde se aficionó a los poderes mágicos. Engreído por ellos, reclamó para sí el título de Dios».

Este ataque contra el origen de Jesús estaba evidentemente muy extendido. En el norte de Africa, Tertuliano, que escribió *ca.* 197 d. C., menciona entre las acusaciones (de origen judío) la difamación de que era hijo de una prostituta *(quaestuiaria: De Spectaculis* xxx, 3).

[3] R. M. Grant y D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Londres 1960) 180-181. También H. Montefiore y H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists* (SBT 35; Londres 1962) 29. Puesto que «espíritu» es femenino en hebreo, algunos escritos gnósticos especulan con el tema de que el Espíritu Santo era la madre de Jesús. El Espíritu Santo se menciona sólo en un dicho del *Evangelio de Tomás* (44), pero precisamente en términos de blasfemia contra el Espíritu Santo.

[4] El origen de los *Hechos de Pilato* se remonta al siglo II, aunque la forma en que se conserva sólo está claramente atestiguada desde el siglo IV.

[5] F. Scheidweiler, NTApoc I, 445.

[6] Conocemos la obra de Celso por el *Contra Celso* de Orígenes, escrito *ca.* 248 después de Cristo. Sobre este relato del nacimiento de Jesús cf. *Contra Celso* I, 28.32.69.

[7] En otros escritos patrísticos, el nombre que da Orígenes al referir la fábula de Celso, Pantera, es considerado como nombre de un antepasado de Jesús. A veces se toma como sobrenombre de Jacob, abuelo de Jesús (según Mateo: cuadro 4); así, Epifanio, *Panarion (Adv. Haer.)* III, lxxviii, 7; PG 42, 708 D. Otras veces se ha considerado como nombre de un antepasado de María; por ejemplo, Juan Damasceno, *ca.* 740, pone esta secuencia: Leví, Melquí, Panter, Barpanter, Joaquín, María, que es una combinación de material que proviene de la lista de Lucas y del *Protoevangelio de Santiago* (Joaquín como padre de María); cf. *Sobre la fe ortodoxa* iv, 14; PG 94,1556-57; también Andrés de Creta *(ca.* 725) en la homilía VI, *Sobre la circuncisión;* PG 97,916.

El testimonio citado en el párrafo anterior es una versión cristiana de la polémica judía. La contrapolémica cristiana no siempre es fidedigna; pero en este caso está refrendada por escritos judíos que se refieren a Jesús llamándole «hijo de Pantera» (Yeshu ben Pantera) y ponen este apelativo en boca de rabinos del período tanaítico (en concreto, a principios del siglo II d. C.) [8]. Si bien este apelativo no tacha necesariamente a Jesús de ilegítimo (Pantera podía ser un nombre de familia), difícilmente se puede separar este nombre del relato judío recogido por Orígenes sobre el adulterio entre María y Pantera. Se dice que un rabino de comienzos del siglo II, Simeón ben Azzai, encontró en Jerusalén (Misná *Yebamot* 4,13) una genealogía, al parecer anterior al 70 d. C., en la que se afirmaba: «Fulano es ilegítimo, nacido de una mujer casada». Puesto que los judíos se habían vuelto muy prudentes en hacer referencias despectivas a Jesús por miedo a la persecución de los cristianos, se ha pensado que ese «fulano» era Jesús y se ha dicho que tal texto es «el primer pasaje reconocido que tacha de ilegítimo el nacimiento de Jesús» [9]. Pero no hay manera de saber si el pasaje se refería originalmente a Jesús [10].

En el período amoraítico de la literatura rabínica (200-500 d. C.) la convicción de que Jesús era ilegítimo se había afirmado en los círculos judíos: Ben Pantera era identificado con Ben Stada («el hijo de Stada»), cuya madre era María, una peluquera que había sido infiel a su marido [11]. Se suponía que Ben Stada había aprendido fórmulas de magia negra en Egipto y las trajo escritas o grabadas en su piel, y se dice que fue colgado (crucificado) la víspera de la Pascua. Este relato se desarrolló en las leyendas medievales de las *Toledot Yeshú* [12], según las cuales, en tiempos de Alejandro Janneo (a principios del siglo I a. C.), un tal José Pandera [13] se obligó a aceptar a María, la mujer de Yohanán, que dio a luz a Yeshú

[8] Las referencias incluyen Tosefta, *Hullin* II, 22-23, y los tratados del Talmud de Jerusalén, *Aboda Zara* 40d y *Sabbat* 14d. Las recoge y valora Goldstein, *Jesus*, 32-39. Hay diversas variantes del nombre *(Pnṭyr'*, vocalizado *Panṭērâ):* Pantira, Pandera, Pantiri y Panteri.

[9] S. Kraus, *Jesus of Nazareth,* en *The Jewish Encyclopedia* VII (Nueva York 1904) 170.

[10] Stauffer, *Jeschu,* opina que sí, pero Goldstein, *Jesus,* 67-68, lo niega.

[11] Las referencias a Ben Stada se atribuyen a rabinos del período tanaítico; pero los comentarios de TalBab, *Sabbat* 104b y *Sanhedrin* 67a, que lo identifican con Jesús o Ben Pantera, son de fecha amoraítica. Se explica el doble nombre diciendo que Stada era el marido de María, mientras que Pantera era el de su amante *(Sabbat* 104b). Cf. Goldstein, *Jesus,* 57-62, quien se une a los muchos especialistas judíos que niegan la exactitud de la identificación de Ben Stada y Ben Pantera.

[12] Las *Toledot Yeshu,* aunque tardías, pueden contener algún material antiguo; cf. E. Bammel, NTS 13 (1966-1967) 319. Es totalmente inverosímil la tesis de H. J. Schonfeld *(According to the Hebrews* [Londres 1937]) de que las *Toledot Yeshu,* que en su forma más antigua datan del siglo IV, son una parodia del perdido *Evangelio según los Hebreos,* que ciertamente contenía una información antigua sobre Jesús.

[13] Este nombre es una combinación del dato evangélico de que Jesús era «hijo de José» con la noticia judía de que era «hijo de Pantera».

(Jesús). Cuando se supo que era hijo ilegítimo de José Pandera, Yeshú huyó a la Alta Galilea. Yeshú descubrió las letras secretas del nombre divino que se tatuó en el muslo y las empleó con fines mágicos. Afirmaba ser Mesías e Hijo de Dios y por fin fue condenado a muerte la víspera de la Pascua.

La pregunta auténtica que tenemos que hacernos sobre esta acusación judía de ilegitimidad, atestiguada desde el siglo II tanto en fuentes judías como cristianas, es si representa una tradición independiente de los evangelios (y, de ese modo, confirmaría indirectamente el relato mateano) o una polémica en respuesta a los evangelios y estimulada por éstos. El que aparezca Egipto en el relato es un tanto a favor del conocimiento (directo o indirecto) del relato mateano de la infancia; por otro lado, la mención del soldado romano Pandera difícilmente se explica por los evangelios [14], aunque la adición de un nombre puede ser un embellecimiento popular de un relato básico que se desarrolló a su manera partiendo del relato de Mateo. Por tanto, no hay manera de saber con certeza si la acusación judía posneotestamentaria de ilegitimidad resume las acusaciones judías que circulaban antes de que Mateo compusiera su relato.

II. DATOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Fuera de los relatos de la infancia, en el NT hay dos pasajes que ofrecen una posible corroboración de la acusación judía de ilegitimidad: Mc 6,3 y Jn 8,41.

1. *El apelativo «hijo de María» en Mc 6,3*

La primera tarea es determinar la auténtica lectura del versículo marcano, problema que se ve afectado por una variante textual de Marcos y por las lecturas de los versículos paralelos de los otros evangelios:

Mc 6,3 (códices mayores): «¿No es éste *el carpintero, el hijo de María,* el hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿No viven sus hermanas con nosotros aquí?».

[14] Cf. A. Deissmann, *Der Name Panthera,* en *Orientalische Studien T. Nöldecke gewidmet,* ed. por C. Bezold (Giessen 1906) 871-875. El nombre Pantera era corriente entre los soldados romanos. Una inscripción, encontrada en Alemania, menciona a Tiberius Julius Abdes Pantera, un arquero de Sidón de Fenicia que fue trasladado a Alemania el 9 d. C. Esta información hace improbable la teoría de que «Pantera» surgió como una corrupción de *parthenos,* «virgen», aunque no es imposible que la semejanza de las dos palabras facilitara la elección del nombre genuino Pantera: así opina L. Paterson, *Origin of the Name Pantera:* JTS 19 (1917-1918) 79-80.

Mc 6,3 (P^{45}; familia 13, VL, Bohaírica, Armenia): «¿No es éste *el hijo del carpintero y de María,* etc.?».
Mt 13,55: «¿No es *el hijo del carpintero?* ¿No es *su madre María* y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No viven sus hermanas todas aquí?».
Lc 4,22: Pero ¿no es éste *el hijo de José?».*
Jn 6,42: «Pero ¿no es éste Jesús, *el hijo de José?* Si nosotros conocemos a *su padre y a su madre».*

Los tres evangelios sinópticos ponen esta pregunta en labios de la gente de Nazaret con motivo de la única visita que hizo Jesús a su ciudad durante el ministerio, y la pregunta quiere subrayar el humilde origen de Jesús en contraste con su creciente reputación por sus obras y palabras maravillosas. Juan pone la pregunta en labios de «los judíos» a orillas del lago de Tiberíades, pero tiene el mismo significado. Es una suerte que nos hallemos ante formas diversas de una misma tradición básica.

El testimonio manuscrito está claramente a favor de la primera lectura de Mc 6,3, pero debemos tener en cuenta que P^{45} es el ms. más antiguo que tenemos de Marcos [15]. Por lo que se refiere a qué lectura es más probablemente fruto de la actividad de los copistas, muchos exegetas favorables a la segunda lectura opinan que los copistas, preocupados por preservar la idea de la concepción virginal de Jesús encontraron escandalosa la primera lectura (original) de Marcos, que llamaba a Jesús «hijo del carpintero y de María» [16] y que adaptaron el texto de manera que se llamara a Jesús únicamente «hijo de María». Pero cabe preguntar si los copistas se habrían atrevido a cambiar a Marcos hasta el punto de ponerlo en desacuerdo con las lecturas paralelas de Mateo y Lucas, los cuales designan a Jesús en relación con su padre («hijo del carpintero», «hijo de José»). En mi opinión, es más probable que los copistas, ante el original marcano de «el carpintero, hijo de María», lo cambiaran para concordarlo con Mateo y Lucas, designando a Jesús en relación con José. Llamándole «hijo del carpintero», los copistas pondrían, al mismo tiempo, de acuerdo a Marcos con la tradición cristiana de que José (no Jesús) era carpintero [17].

[15] Este papiro se suele datar en el siglo III, y tenemos en Orígenes, en ese siglo, un dato que corrobora la segunda lectura de Marcos. Al refutar a Celso (VI, 36), rechaza la afirmación de que Jesús era carpintero de oficio diciendo que «Jesús no aparece como carpintero en ningún lugar de los evangelios aceptados por las Iglesias».

[16] Pero Mateo, que creía en la concepción virginal, nunca pensó que fuera escandaloso llamar a Jesús «hijo del carpintero». Ciertamente son distintas las situaciones que encontramos en Mateo y en Marcos: los lectores de Mateo ya conocían la concepción virginal por el relato de la infancia, y los lectores de Marcos no tenían esa ayuda. Pero ¿tendría un copista en cuenta esa sutil diferencia, y no sería inofensiva la frase por el hecho de que la empleara Mateo?

[17] Es posible que algunos copistas de los siglos II y III se sintieran molestos con la designación de Jesús como carpintero debido a la polémica existente acerca de su

Por lo que toca a la lógica interna de las relaciones entre los sinópticos, tenemos que ser cautelosos al determinar la lectura que Mateo y Lucas encontraron en Marcos. Los que se inclinan por la segunda lectura de Marcos afirman que ésta explica mejor por qué Mateo y Lucas coinciden al identificar a Jesús relacionándolo con José: ambos encontraron en Marcos a Jesús identificado como «hijo del carpintero». Pero ¿se puede realmente hablar de que Lucas modifica aquí a Marcos? [18]. Más bien parece haber dos tradiciones del mismo dicho básico, una más larga (Marcos, Mateo) y otra más breve (Lucas, Juan). En la forma larga hay referencias al carpintero, a María, a los hermanos y a las hermanas; en la breve se llama sencillamente a Jesús «hijo de José» [19]. Si examinamos a Marcos según esa teoría, la primera lectura del mismo pudo ser la forma larga original del dicho, y Mateo pudo adaptarla ligeramente para no tener que llamar a Jesús carpintero, en consonancia con el tono generalmente más reverencial del primer evangelio.

Parece prudente, pues, tomar como lectura original la primera de Marcos, que es la mejor atestiguada, pero hemos de admitir que somos incapaces de ir más allá de las formas breve y extensa del dicho hasta encontrar una forma anterior. En otras palabras: no hay manera de saber si la tradición más antigua llamaba a Jesús «hijo de María» o «hijo de José», o quizá «hijo de José y de María» [20]. Admitido esto, vamos a estudiar las posibles implicaciones de llamar a Jesús «hijo de María», ya que éste es, al menos, *un* antiguo recuerdo cristiano de la escena. Si los cristianos pudieron decir que Jesús era conocido como «el carpintero, hijo de María», ¿nos dice esto algo sobre la actitud de los adversarios de Jesús, tal como los entendían los cristianos? La referencia a Jesús por el nombre de su madre ¿es una expresión de desprecio hacia él (y hacia ella) o sencillamente una expresión que ayuda a subrayar la humildad de su origen? Hasta cierto punto, la respuesta a esta pregunta depende del apelativo adicional «el carpintero». No hay realmente pruebas de que

baja condición, polémica que vemos atestiguada en las observaciones de Celso (cf. la anterior nota 15). Blinzler, *Brüder,* 28-30, da una serie de argumentos en favor de la primera lectura de Marcos. Encuentro que, en conjunto, tienen su fuerza, aunque ninguno de los argumentos por separado es concluyente (como sostenía McArthur, *Son,* 48-51). Pero un exegeta tan prudente como Vincent Taylor, *The Gospel According to Mark* (Nueva York 1952) 300, opta por «¿no es éste el hijo del carpintero?» como lectura original.

[18] El relato lucano del rechazo de Jesús en Nazaret difiere del de Marcos en orden y contenido; y es posible que Lucas empleara para esta escena una fuente distinta de Marcos.

[19] La segunda línea de Juan amplía esta forma breve, de manera que la tradición de Juan puede combinar una fuente similar a la tradición de Lucas con una fuente similar a la tradición de Marcos y Mateo.

[20] La tradición más antigua no conservaría necesariamente los *ipsissima verba* de la escena. Hay una laguna entre el recuerdo cristiano más antiguo y la escena histórica actual, laguna sobre la que tenemos poco control científico.

esto fuera tacharle de pobre obrero manual[21]. En el contexto, ese apelativo lo sitúa más bien en un trabajo u ocupación comparable a la de los demás ciudadanos de Nazaret. El tono es el de una cosa corriente en contraste con su reciente reputación de taumaturgo y maestro religioso. Por tanto, el empleo de «carpintero» no da pie *a priori* para ver en «el hijo de María» un apelativo desdeñoso.

Sin embargo, Mc 6,3 es el único caso del NT en que se identifica a Jesús en relación con su madre; y se debe explicar esta peculiaridad. En un laborioso estudio, McArthur ha debilitado seriamente la teoría de que referirse a uno como hijo de su madre, y no como hijo de su padre, fuera *una manera corriente* de indicar que la madre era viuda o que el hijo era ilegítimo y el padre desconocido. McArthur admite que en algunas culturas existe la tradición de llamar al hijo ilegítimo por el nombre de su madre, pero no encuentra ninguna prueba de ello ni en el AT ni en la literatura rabínica. Está totalmente en lo cierto al afirmar que pasajes como Lv 24,10-11 y Jue 11,1 («Jefté... el hijo de una prostituta») arrojan poca luz sobre Jesús, «el hijo de María». Pero, desgraciadamente, McArthur no trata todos los datos presentados por E. Stauffer, el más ardiente defensor de la tesis de que aquí hay una referencia a la ilegitimidad[22]. Stauffer señala que, en el uso samaritano y mandeo, «Jesús, hijo de María» tiene un sentido peyorativo; y llama la atención sobre un principio judío posterior: cuando a un hombre se le llama con el nombre

[21] En los siglos II y III, cuando los cristianos aclamaban a Jesús como Dios, algunos apologistas judíos insistían en que fue un obrero (cf. la anterior nota 15). Pero la situación con que se enfrentan los evangelios es completamente distinta. Cf. P. H. Furfey, *Christ as Tektōn:* CBQ 17 (1955) 324-335. *Tektōn* abarca una amplia gama de artesanos en piedra, madera y (en el griego tardío) metal. Muchos Padres de la Iglesia latina, dependiendo de la traducción *faber,* sostienen que José y Jesús eran herreros (por ejemplo, Hilario, *Sobre Mateo* xiv): H. Höpfl, *Nonne hic est fabri filius?:* «Biblica» 4 (1923) 41-55. Pero tanto el uso griego dominante como el testimonio de las traducciones antiguas favorecen la idea de un obrero especializado en la madera. Justino, *Diálogo,* lxxxviii, 8, concreta que Jesús hacía arados y yugos, y algunos han pensado que Justino conservaba una tradición oral independiente de los evangelios. Hoy se tiende entre los especialistas a reconocer que José y Jesús no fueron carpinteros en el sentido de que hicieran o repararan los instrumentos empleados por los campensinos. *Tektōn,* en sentido clásico, significaba constructor de buques y arquitecto. W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew* (Anchor Bible; Garden City 1971) 172-173, relacionan *tektōn* con la palabra aramea *naggāra* y con un osario antiguo hallado en Jerusalén en 1968 que lleva la inscripción «Simón, *constructor (bānêh)* del templo». Piensan que José y Jesús eran constructores que viajaban a otras ciudades con la categoría de maestros de artesanos. Apoyándose en los escasos datos de algunas expresiones talmúdicas, muy tardías, que emplean la palabra *naggār,* G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres 1973) 21-22, defiende el significado de «erudito, hombre instruido».

[22] Lo trata brevemente en su *Jesus,* 23-25, y ampliamente en *Jeschu.* Encuentro que su argumentación es un tanto forzada. Por ejemplo, afirma que la referencia a Jesús como «comilón y borracho» (Mt 11,19; Lc 7,34) es una acusación de ilegitimidad; cf. Dt 21,20, donde es una forma de denuncia que hacían los padres.

de su madre, es ilegítimo, porque un bastardo no tiene padre[23]. Pero, por supuesto, no tenemos pruebas de que semejante principio estuviera en vigor en tiempos de Jesús.

Como he indicado al estudiar a Marcos en el apéndice IV (pp. 542ss), el modo más fácil de explicar la designación de Jesús como «hijo de María» en el contexto del relato en que aparece es que José había muerto y María, que vivía, era muy conocida de todos los aldeanos. Como recalca McArthur, esto no es resucitar la tesis de que el hijo de una viuda era identificado por el nombre de su madre, pues un documento oficial lo habría seguido identificando como «Jesús, hijo de José». Identificarlo como «hijo de María» sería aquí puramente contextual, y no usual, oficial o genealógico[24]. (Hay un excelente paralelo en Lc 7,12, donde, en el contexto, se entiende perfectamente que se identifica al difunto como «el hijo único de su madre, que era viuda»). ¿Sugiere además el contexto marcano que, para los aldeanos, Jesús era hijo ilegítimo de María? ¿Produce eso en Mateo tal desasosiego que le lleva a cambiar la expresión «hijo de María» por la más innocua «¿no se llama su madre María?». Después de todo, en Mc 6,3 se menciona el escándalo *(skandalizein)* de los aldeanos ante la idea de que Jesús sea una figura religiosa. Sin embargo, la mención de los hermanos y hermanas está en contra de esa connotación; difícilmente se puede pensar que todos ellos fueran ilegítimos; y Jesús aparece junto con ellos para resaltar que es una persona corriente. Así, pues, Mc 6,3 no presta ningún apoyo firme a la acusación judía de ilegitimidad durante el ministerio ni incluso en el período en que escribían los evangelistas.

2. *El debate sobre la ilegitimidad en Jn 8,41*

Aquí las pruebas son indirectas y dependen de lo que se deduzca del estilo y técnica joánicos. En 8,31ss hallamos un debate entre Jesús y «los judíos» sobre si éstos descienden de Abrahán, que aparece como su padre. En el v. 39 Jesús pone en duda que sean realmente hijos de Abrahán, puesto que no hacen obras dignas de él; y en el v. 41 alude sarcásticamente a su verdadero padre, el demonio (cf. v. 44). Esto lleva a «los judíos» a protestar: «Nosotros no somos hijos de mala madre; un solo padre tenemos, y es Dios» (8,41). Conociendo el carácter alusivo del lenguaje joánico, muchos han visto aquí un argumento *ad hominem* contra Jesús. El ha hablado de su Padre celestial y del verdadero padre de ellos, pero ¿no corrían rumores sobre el nacimiento de Jesús? Los

[23] En *Jerusalem und Rom* (Berna 1957) 118, Stauffer enumera ésta como la sexagésimo segunda afirmación de la ley judía. Desgraciadamente no se preocupa por la datación del material judío que utiliza como base para hablar del siglo I.

[24] *A fortiori* no sería teológica. La pretensión de que Marcos puso su única referencia a la concepción virginal de Jesús (hijo de María, pero no de José) en labios de los adversarios, en semejante contexto, es improbable; la hemos refutado ya en el apéndice IV.

judíos pueden decir: «*Nosotros* no somos hijos ilegítimos, pero tú sí». El empleo enfático del pronombre griego «nosotros» permite esa interpretación. Wead [25] ve la posibilidad de una alusión irónica, análoga a la anterior (v. 19), donde, en respuesta a una afirmación de Jesús sobre su Padre (celestial), los judíos preguntan: «Y tu padre, ¿dónde está?».

Puesto que en Jn 8 se trata de ilegitimidad y de verdadera paternidad, la alusión a una acusación judía de ilegitimidad es más probable aquí que en Mc 6,3. Pero está muy lejos de ser cierta tal acusación. Así, pues, como resultado de los datos más antiguos y recientes, diríamos que no sabemos si la acusación judía de ilegitimidad, que aparece claramente en el siglo II, tenía o no una fuente independiente de la tradición del relato de la infancia, fuente que ayudaría a confirmar como histórica la cronología de un nacimiento anticipado, afirmada por Mateo e (implícitamente) por Lucas.

BIBLIOGRAFIA

Blinzler, J.: *Brüder,* 71-72, sobre «el hijo de María».
Goldstein, M.: *Jesus in the Jewish Tradition* (Nueva York, Macmillan, 1950).
McArthur, H. K.: *Son of Mary:* NovTest *15 (1973) 38-58.*
Stauffer, E.: *Jeschu ben Mirjam (Mk 6:3),* en E. E. Ellis y M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Hom. a M. Black; Edimburgo, Clark, 1969) 119-128.

[25] D. W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel* (Basilea 1970) 61-62. Este autor considera que Jn 8,41 encierra una ironía.

VI

EL TRASFONDO JUDIO DEL RELATO MATEANO

En pp. 107ss hemos estudiado el material premateano empleado por el evangelista en los capítulos de la infancia, haciendo hincapié en dos *relatos: a)* uno principal, inspirado en los temas del patriarca José y del niño Moisés, que adopta la estructura de las apariciones angélicas en sueños, como se ve en los cuadros 6 y 7, y *b)* un relato secundario, inspirado en el relato de Balaán, un mago que viene del este y ve la estrella de David, como se explica en pp. 190ss. Pero los especialistas han detectado además otros relatos judíos que han podido servir de trasfondo premateano. Los más relevantes se refieren a Abrahán, la reina de Sabá y Jacob/Israel; vamos a estudiarlos por ese orden.

Abrahán es mencionado al comienzo de la genealogía de Mateo (1, 1.2.17); y el género literario de la anunciación del nacimiento, tan destacado en Mt 1,18-25, está claramente ilustrado en el nacimiento de los hijos de Abrahán, Ismael e Isaac (cuadro 8) [1]. Sin embargo, aquí nos proponemos buscar un trasfondo en el material relativo a Abrahán que no aparece en la Biblia, sino en leyendas judías posteriores [2]: un material sobre el nacimiento de Abrahán. Los astrólogos del malvado rey Nimrod contaron a éste que le había nacido un hijo a Téraj (el padre de Abrahán). Habían visto surgir una estrella que devoraba a otras, lo cual era señal de que el niño tomaría posesión de este mundo y del futuro; por consiguiente, aconsejaron al rey que matara a los niños varones. Los escritos que atestiguan este relato llegan ya muy entrada la era cristiana y no tenemos pruebas de que la leyenda se conociera en el siglo I d. C. Además, en esta leyenda el nacimiento de Abrahán parece inspirado en el relato del nacimiento de Moisés que hemos visto documentado mucho antes. El problema de la datación merma la utilidad de las referencias a Abrahán, que se encuentran en las interpretaciones midrásicas de Is 41,2-3, pasaje referente al justo a quien Dios trae de Oriente [3].

La reina de Sabá es mencionada por Jesús en Mt 12,42 (tradición *Q*): viene desde los confines de la tierra para escuchar la sabiduría

[1] Se ha señalado que la obediencia ciega de Abrahán a los mandatos divinos (Gn 12,1.4; 22,2-3) es un paralelo de la obediencia de José en Mt 1-2.

[2] Cf. Ginzberg, *Legends* I, 186-187, 207-209.

[3] La referencia de Isaías a Abrahán ha sido explicada por Malina, *Matthew*, utilizando material rabínico.

de Salomón. Se ha pensado que era una precursora de los magos [4], pues vino a ver a un rey en Jerusalén para comprobar su sabiduría y traer regalos de oro, especias y piedras preciosas. El elemento más relevante de este paralelismo son los regalos (1 Re 10,2); pero la descripción de regalos que se encuentra en Is 60,6 («Vienen todos de Sabá, trayendo incienso y oro»; pp. 186ss) es más parecida al texto de Mateo que al relato de la reina de Sabá de 1 Re. Menos convincente es la observación de que la visita de la reina a Salomón, hijo de David, es un paralelo de Mt 1,1, que describe a Jesús como «hijo de David» [5], pues en un verdadero paralelismo entre los dos relatos Salomón tendría que tener alguna semejanza con *Herodes*. Me parece pura coincidencia el hecho de que 1 Re 10,13 se refiera al regreso de la reina a su propio país y Mt 2,12 cuente que los magos «volvieron a su país por otro camino». Lo cierto es que no hay semejanza de vocabulario en el griego de los dos pasajes.

He señalado que, en la teología mateana del cap. 2, Jesús revive en miniatura algunos de los grandes acontecimientos de la historia de Israel, tales como el éxodo y el destierro. No es, por tanto, de extrañar que algunos exegetas hayan buscado el trasfondo del relato mateano en el viaje de Jacob/Israel a Egipto tras su persecución por Labán [6]. Este trasfondo se ha presentado a veces como contraposición a la tesis de que Mateo se inspiró en las leyendas sobre el nacimiento de Moisés [7], porque, como se ha argumentado, en el relato de Moisés no se dice nada de la bajada a Egipto. No encuentro este argumento convincente, ya que no reconoce que el relato premateano de Moisés está ligado a los sueños del patriarca José, que bajó a Egipto. Si bien ambos, Jacob/Israel y José, bajaron a Egipto, José está más relacionado con Egipto que Jacob, al igual que está más relacionado con el faraón y con los sueños [8]. Sin embargo, no quiero excluir la posibilidad de una referencia secundaria a Jacob/Israel en el material premateano, sobre todo porque la cita de reflexión de Mt 2,17-18 menciona a Raquel, mujer de Jacob, que fue sepultada cerca de Belén. Recordemos que fue José quien facilitó a Jacob/Israel el viaje a Egipto, y que fue Moisés quien sacó a Israel de Egipto, y puede decirse que Jacob volvió de Egipto en la persona de

[4] El principal defensor de esta idea es Bruns, *Magi*.

[5] Galbiati, *L'adorazione*, 22.

[6] Con esta tesis están relacionados los nombres de M. Bourke, C. H. Cave y D. Daube. Vögtle, *Messias*, 43-45, la siguió al principio, pero después la modificó y terminó por abandonarla.

[7] Bourke y Daube consideran los paralelos de Jacob/Israel más importantes que los de Moisés. Yo no puedo aceptar esa tesis porque el relato principal alude al nacimiento de un niño y a la muerte de niños varones, elemento totalmente ausente en el relato de Jacob/Israel. Además, Labán no es rey, como lo son Herodes y el faraón.

[8] El relato del nacimiento de Moisés se inspira directamente en el relato de José de Ex 1,8, donde el faraón que tratará con Moisés es comparado con el que conoció a José. Cf. pp. 109s.

sus descendientes. Podemos fijarnos en Gn 46,4, donde Dios dice a Jacob: «Yo bajaré contigo a Egipto y yo te haré subir de nuevo».

Esta tesis, de un trasfondo en el relato de Jacob/Israel, tiene en cuenta los primitivos desarrollos midrásicos de este relato, tal como aparecen en la antigua Haggadá pascual, es decir, el relato popular de la liberación de Israel, contado en relación con la celebración de la Pascua [9]. En este relato, el antiguo credo israelita de Dt 26,5-8, que comprendía la afirmación «Mi padre era un arameo errante», se reinterpreta con un pequeño cambio de vocales y se lee: «Un arameo intentó destruir a mi padre» [10]. Se hace después una comparación entre Labán, el arameo que intentó destruir a Jacob y su familia, y el faraón, que intentó matar a los niños varones israelitas [11]. El midrás une también dos acontecimientos bíblicos separados referentes a Jacob/Israel: sus dificultades con Labán (Gn 31) y su consiguiente emigración a Egipto durante el hambre (Gn 46). De este modo se suceden un intento contra Jacob y su familia por parte de Labán el arameo, una huida a Egipto guiada por Dios a través de un sueño y el regreso posterior de Israel a las órdenes de Moisés [12]. La semejanza con el relato mateano es mayor si tenemos en cuenta que la descripción étnica de Labán como arameo *('rmy)* y la identificación de Herodes como idumeo *('dmy)* se diferencian sólo por una consonante [13]. No conocemos la antigüedad de la curiosa identificación de Balaán con Labán (Targum de Jerusalén sobre Nm 22,5) [14], identificación que cobra gran interés por la idea posterior de que Balaán fue uno de los consejeros del faraón de Egipto. Si la leyenda de Jacob/Israel no fue el trasfondo principal de la tradición premateana, eso no impide que algunos elementos de ella hayan sido entreverados con el relato sobre el patriarca José y el nacimiento de Moisés, que sirvió de inspiración al principal relato premateano.

[9] Finkelstein, *Oldest,* 293, señala como fecha aproximada de este midrás el 200 a. C. Sin embargo, nuestra certeza de que existiera cuando escribía Mateo no es la misma que sobre el midrás relativo al nacimiento de Moisés atestiguado en Josefo y en Filón.

[10] Se trata de la misma raíz verbal, *'bd,* que en qal significa «estar perdido, errar» y en piel significa «perder, destruir».

[11] «Un arameo, Labán, quiso matar a mi padre, Jacob; y Labán fue incluso peor que el faraón: mientras el faraón quiso matar solamente a los varones, Labán quiso matar a todos; y mi padre Jacob bajó a Egipto» (Daube, *New Testament,* 189).

[12] Esta secuencia ya aparece embrionariamente en Dt 26,5-8.

[13] El *res* (r) y el *dálet* (d) hebreos son muy fáciles de confundir en la escritura empleada después del destierro babilónico. Sin embargo, Herodes no es identificado como idumeo en Mateo, y así el juego de palabras es puramente hipotético.

[14] Una vez hecha esta identificación, el intento de Labán de destruir a la familia entera de Jacob podría entenderse como una purga dirigida contra el futuro Mesías, a quien Balaán vio como una estrella que nacería de Jacob.

BIBLIOGRAFIA

Bourke, M.: *Genus,* 167-173.
Bruns, J. E.: *Magi,* 51-54.
Daube, D.: *New Testament,* 189-192.
Finkelstein, L.: *The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah:* HTR 31 (1938) 291-317.
Malina, B.: *Matthew 2 and Isa 41,2-3: a Possible Relationship?:* SBFLA 19 (1967) 290-302.

VII

EL CENSO DE QUIRINO

«Por entonces salió un decreto del emperador Augusto, mandando hacer un censo del mundo entero. (Este fue el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria). Todos iban a inscribirse, cada cual a su ciudad. También José, que era de la estirpe y familia de David, subió desde la ciudad de Nazaret, en Galilea, a la ciudad de David, que se llama Belén, en Judea, para inscribirse en el censo» (Lc 2,1-5).

Si este dato sobre el censo fuera una noticia aislada, habría algunos problemas respecto a la extensión y al modo del empadronamiento; pero la cronología no crearía dificultades. Augusto reinó desde el 44/42 a. C. hasta el 14 d. C.; Publio Sulpicio Quirino fue nombrado gobernador o legado de Siria el 6 d. C. y llevó a cabo un censo en Judea (no en Galilea) en 6-7 d. C. Esta última fecha sería la que Lucas señala implícitamente como año del nacimiento de Jesús. Pero la información cronológica del cap. 2 de Lucas no es un dato aislado; cuando la comparamos con otros datos cronológicos que nos ofrece en 1,5 y 3,1.23, parece haber un conflicto insalvable.

En 1,5, Lucas nos dice que la anunciación del nacimiento de Juan Bautista tuvo lugar «en tiempos de Herodes, rey del país judío». Según la información de que disponemos, Herodes murió en marzo/abril del año 4 a. C. (nota a Mt 2,1). Según Lc 1,36, el embarazo de María comenzó unos seis meses después del de Isabel, y, por tanto, Jesús habría nacido unos quince o dieciséis meses después de la anunciación del nacimiento de Juan Bautista. Esto fijaría el año de su nacimiento no más tarde del 3 a. C. y colocaría a Lucas en correspondencia aproximada con la información de Mt 2 de que Jesús nació en los últimos años del reinado de Herodes [1]. Pero tal fecha es diez años anterior a la fecha en que Quirino fue nombrado gobernador de Siria y llevó a cabo el censo. Básicamente hay tres maneras de tratar este conflicto. Primera: reinterpretar la cronología herodiana de Lc 1 para compaginarla con la fecha del censo de Quirino (6-7 d. C.) en Lc 2. Segunda: reinterpretar la cronología del censo de Quirino de Lc 2 para compaginarla con la

[1] Mt 2,16 (cf. la nota a ese texto) haría pensar que su autor estaba convencido de que Jesús había nacido al menos dos años antes de la muerte de Herodes el Grande, y, por tanto, *ca.* 6 a. C.

datación de Herodes (4-3 a. C.) en Lc 1. Tercera: reconocer que una o las dos dataciones lucanas son confusas y no hay necesidad ni posibilidad de reconciliarlas. Básicamente, este apéndice llegará a la conclusión de que la tercera tesis es la más probable, pero sólo después de estudiar las opiniones expresadas en la primera y segunda tesis.

La primera tesis se puede tratar con brevedad, porque la cronología del reinado de Herodes el Grande es tan segura que no cabe la posibilidad de cambiarla para hacerla coincidir con el 6-7 d. C. Sin embargo, hay una ingeniosa sugerencia que dice que Lucas no se refería a Herodes el Grande, sino a Arquelao, que alguna vez es llamado Herodes [2] y que gobernó como rey de Judea desde el 4 a. C. hasta el 6 d. C. Se podría especular que la anunciación del nacimiento de Juan Bautista tuvo lugar hacia el final del reinado de Arquelao (5-6 d. C.), y que Jesús nació después de haber sido depuesto Arquelao y haber comenzado el censo el recién nombrado Quirino (6-7 d. C.). Otra sugerencia reconoce la probabilidad mencionada en pp. 290ss de que Lucas, al juntar los nacimientos de Juan Bautista y Jesús, hace teología en vez de historia. Y se ha sostenido que la datación de Herodes (el Grande) de 4-3 a. C. es correcta para el nacimiento de Juan Bautista, mientras que la datación del censo de Quirino en el 6-7 d. C. es correcta para el nacimiento de Jesús [3].

Estas y otras hipótesis que fechan el nacimiento de Jesús en el año 6-7 d. C. ponen a Lucas en conflicto con Mateo. Y, lo que es más importante, están en contradicción con los restantes datos cronológicos de Lucas, mencionados en el primer párrafo (3,1.23). La combinación de estos dos versículos, referentes al comienzo del ministerio de Jesús, indica que él tenía alrededor de treinta años el año quince de Tiberio (27-28 d. C.). Esto concordaría con un nacimiento en el año 4-3 a. C. en tiempos de Herodes el Grande, pero no con un nacimiento en el año 6-7 d. C. [4] Tal dificultad ha hecho que algunos especialistas, que quieren

[2] Derret, *Further Light,* 82-85, quien propone esta tesis, señala que el nombre de «Herodes» aplicado a Arquelao aparece en monedas y en Dión Casio. Pero ni Josefo ni el Nuevo Testamento llaman nunca «Herodes» a Arquelao (cf. Mt 2,22). La tesis de Derret no salva del todo la exactitud del relato de la infancia, pues ya veremos otras dificultades en la descripción lucana del censo.

[3] Esta es la tesis de Sherwin-White, *Roman Society,* 167, quien piensa que Lucas corrige la tradición de Mateo. Más bien, la independencia, generalmente aceptada, de los dos relatos de la infancia y el aparente desconocimiento de Mateo por parte de Lucas hacen que sus referencias a Herodes el Grande resulten convincentes en la datación del nacimiento de Jesús.

[4] Las diversas dataciones del nacimiento de Jesús que se encuentran en los antiguos escritores eclesiásticos, sea cual fuere su valor histórico, pondrían el nacimiento antes del año 1 d. C. Tertuliano, *Adversus Judaeos* viii, habla del año veintiocho después de la muerte de Cleopatra, lo cual nos sitúa en el 2 a. C. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 21 (n. 145), habla de 194 años antes de la muerte de Cómodo, lo cual equivale al 2 a. C. Ireneo, *Adversus haereses* II, xxii, 6, dice que Jesús había pasado de los cuarenta años cuando murió, lo que supone un nacimiento *ca.* 10-7 a. C. Eusebio, *Hist. Eccl.* I, v, 2, habla de que el nacimiento de Jesús tuvo lugar el año cuadragésimo segundo de Augusto, lo cual remite al 3-1 a. C.

defender la exactitud lucana, prefieran la segunda tesis e intenten fechar el censo que Lucas menciona en un período anterior, coincidiendo con Herodes el Grande. La mayor parte de lo que queda de este apéndice se dedicará a las dificultades con que tropieza la segunda tesis.

¿Dio Augusto un edicto para que todo el mundo, es decir, el Imperio romano, se inscribiera en un censo? Ciertamente no en el sentido en que un lector moderno pudiera interpretar la afirmación lucana. En el reinado de Augusto no hubo un censo único que abarcara todo el imperio; y, dado el diferente rango legal de provincias y reinos sometidos, parece muy improbable un edicto universal. Lucas no pudo aludir a un censo único. La larga paz de Augusto hizo posibles amplios programas imperiales y Augusto estaba interesado en los censos por varias razones. Durante su reinado se hicieron tres recuentos de *ciudadanos* romanos con fines estadísticos (28 y 8 a. C.; 13-14 d. C.). El servicio militar y los impuestos fueron las metas principales que perseguían los censos de los *no ciudadanos* de provincias; y tenemos noticias de censos realizados en varias ocasiones en las Galias y en Egipto. Por tanto, lo que Lucas tal vez dice, en una afirmación excesivamente simplificada, es que el censo realizado (en Judea) por Quirino, como gobernador de Siria, obedecía a la política de Augusto de obtener estadísticas detalladas de la población de todo el imperio.

¿Obligaba un censo romano a que la gente fuera a sus ciudades de origen para inscribirse, como Lucas indica en el caso de José? No tenemos ningún paralelo claro de tal hecho. Puesto que el empadronamiento se realizaba sobre todo con finalidades tributarias, la costumbre romana era registrar a la gente en el lugar en que vivía o en la ciudad principal más cercana del distrito (la ciudad desde la que se cobrarían los impuestos). Un papiro (Lond. 904, 20s) describe un censo efectuado en Egipto el año 104 d. C. en el que un residente temporal, para empadronarse, debía ir al lugar de su domicilio habitual, donde tenía su casa. (A veces se denominan censos *kata oikian)*. Obviamente, esta medida obedecía a razones de impuestos sobre propiedad y agricultura; y esto es insuficiente para enviar a José desde Nazaret, donde residía habitualmente (2,39), a Belén, donde es evidente que no tenía propiedad o posesiones según 2,7 [5]. Sin embargo, no se puede descartar la posibilidad de que, dada la práctica romana de adaptar su administración a las circunstancias locales, un censo realizado en Judea respetara el fuerte apego de los judíos a las relaciones tribales y ancestrales. Lucas, aunque tuviera

[5] Metodológicamente, nos resistimos a interpretar a Lucas mediante la información mateana (2,11) de que la familia vivía en una casa de Belén, como si José tuviera que empadronarse en esta localidad por tener allí propiedades. Por el contrario, Lc 2,7 y Mt 2,11 representan un conflicto más entre los dos relatos de la infancia, mencionados en pp. 28ss. Ni la indicación lucana del lugar del nacimiento ni la de un casi inmediato retorno de la familia a Nazaret inclinan a pensar que José tuviera ninguna otra razón para ir a Belén fuera de la que se aduce: que descendía de allí.

poca información histórica de cómo se realizó el censo de Quirino, vivía en el Imperio romano y es posible que él mismo tuviera que empadronarse. Es arriesgado suponer que describa un proceso de empadronamiento que habría estado claramente en contra de todo lo que él y sus lectores sabían[6]. Pero si no podemos confirmar ni negar la forma de empadronamiento en ciudades ancestrales que Lucas describe, su relato parece suponer que el censo de Quirino afectó a los galileos. Y eso no es cierto en el censo de 6-7 d. C., ya que entonces Galilea no estaba bajo la supervisión directa de Quirino, sino que era una tetrarquía gobernada por Herodes Antipas. Por tanto, debemos preguntarnos directamente si hubo un censo, realizado por Quirino, antes de que Galilea y Judea fueran gobernadas por separado[7].

¿Fue Quirino gobernador (legado) de Siria durante el reinado de Herodes el Grande, o poco después, alrededor del 4 a. C. o antes? Inspirándonos especialmente en Josefo[8], podemos establecer la siguiente cronología para los legados de Siria:

23-13 a. C.:	M. Agripa
ca. 10 a. C.:	M. Ticio
9-6 a. C.:	C. Sencio Saturnino
6-4 a. C. o después:	Quintilio (o Quinctilio) Varo
1 a. C. hasta *ca.* 4 d. C.:	Gayo César
4-5 d. C.:	L. Volusio Saturnino
6 hasta después de 7 d. C.:	P. Sulpicio Quirino

Si Quirino fue gobernador de Siria dos veces, una el 6 d. C. y otra antes, los dos lapsos posibles para el primer gobierno serían antes de M. Ticio (por tanto, antes del 10 a. C.) o entre Quintilio Varo y Gayo César (es decir, entre el 4 y el 1 a. C.). Estas dos posibilidades pueden conciliarse con la información que nos da Lucas. Pero, por lo que sabemos de la bastante bien documentada vida de Quirino, es improbable que gobernara con anterioridad en ninguno de estos períodos. Fue cónsul en el año 12 a. C. (Tácito, *Anales III, 48*). Estuvo en Asia Menor poco después del 12 y antes del 6 a. C. al mando de las legiones en la guerra contra los Homonadenses. Estuvo en Oriente Medio, concretamente en Siria, como consejero de Gayo César durante varios años, antes del 4 d. C. Pero no hay noticia de que Quirino fuera legado en los casi veinte años de su vida que van desde el 12 a. C. hasta el 6 d. C. Josefo,

[6] Si bien Lucas *no* describe un censo *kata oikian,* el vago conocimiento de la existencia de tales censos en Egipto pudo dar verosimilitud al que Lucas describe.

[7] Me centraré en un censo anterior hecho en tiempos de Quirino o por él, ya que Lucas le menciona; pero muchas de mis observaciones se refieren a un censo anterior hecho por algún gobernador romano.

[8] Se ha querido poner en duda la exactitud de Josefo y corregir su cronología en función de los datos lucanos; así, T. Corbishley, «Journal of Roman Studies» 24 (1934) 43-49, data la legación de M. Ticio antes del año 12 a. C. para hacer sitio a Quirino entre Ticio y Saturnino.

que se refiere varias veces al comienzo de la legación de Quirino en el 6 d. C., no alude a que Quirino hubiera desempeñado antes ese cargo [9].

Se han traído a colación dos inscripciones para probar que hubo un gobierno anterior de Quirino. La primera es el Lapis Tiburtinus, inscripción sobre una plancha de mármol hallada, en 1764, en las proximidades de Tívoli (Tibur) y que está ahora en los Museos Vaticanos [10]. Esta inscripción o *titulus,* compuesta después del 14 d. C., menciona a una persona innominada que fue un oficial mayor victorioso en guerra, y que actuó dos veces como legado, la segunda en Siria. La tesis de que se refiere a Quirino es pura conjetura, que tiene tantos defensores como detractores [11]. La otra inscripción fue hallada, en un basamento marmóreo, en Antioquía de Pisidia por W. M. Ramsay en 1912 [12]. La inscripción está dedicada a G. Caristiano Frontón, un colono de Antioquía que sirvió «como prefecto de P. Sulpicio Quirino, magistrado jefe *(duumvir),* y como prefecto de M. Servilio». Quirino aparece como «magistrado jefe», pero no así Servilio; sin embargo, Ramsay afirma que Quirino y Servilio eran de la misma categoría, y de hecho Quirino era legado de Siria al tiempo que Servilio lo era de Galacia durante la guerra homonadiense (antes del 6 a. C.). Obviamente, la teoría de Ramsay va mucho más allá de lo que dice la inscripción. Su tesis de que Quirino era legado de Siria durante la guerra homonadiense es muy dudosa: la guerra tuvo lugar en los montes Taurus, y para las operaciones militares, Galacia era una base mucho más práctica que Siria. Así, pues, ninguna de las dos inscripciones atenúa la dificultad de probar que Quirino tuviera un gobierno anterior en Siria, durante el cual llevase a cabo un censo.

Además, aunque se afirme, sin pruebas, un gobierno anterior de Quirino, ¿cómo se explica un censo romano en Palestina durante el reinado de Herodes el Grande? Herodes era un rey vasallo que pagaba tributo a Roma y tenía sus propios impuestos y recaudadores; y no hay prueba alguna de que los romanos cobraran impuestos basados en un censo dentro del reino de aquél (cf. Josefo, *Ant.* XVII, ii, 2, n. 27). El conocido censo de Quirino del 6-7 d. C. fue realizado precisamente porque Arquelao, hijo de Herodes, había sido depuesto, y Judea estaba sometida directamente a Roma en cuanto a gobierno e impuestos. Pero permítaseme llamar la atención del lector sobre cuatro puntos en contra,

[9] Cf. *Ant.* XVII, xiii, 5, n. 355; XVIII, i, 1, nn. 1-2.

[10] ILS, n. 918. El texto se encuentra en Ramsay, *Was Christ,* 273, pero identificado tendenciosamente como «la inscripción de Quirino».

[11] Sanclemente atribuía el *título* a Quirino en 1793, y Mommsen y Ramsay figuran entre los más ardientes defensores de esa identificación. Schürer, *History* I, i, 353-354 (ed. rev., I, 258-259), y Sherwin-White, *Roman Society,* 164-166, defienden en general la historicidad lucana, pero piensan que la inscripción no tiene que ver nada con Quirino. El exhaustivo artículo de Syme sobre el *titulus* atribuye la inscripción a L. Calpurnio Pisón y expone la debilidad de los argumentos que la atribuyen a Quirino.

[12] La ha publicado él mismo en *Luke's Narrative,* 401.

que se aducen para apoyar la tesis de que fue posible un censo romano en el reinado de Herodes el Grande. Primero: Augusto se disgustó mucho con Herodes el 8 a. C. y escribió amenazándole de no tratarlo en adelante como amigo, sino como vasallo (*Ant.* XVI, ix, 3, n. 290). Se ha dicho que esto pudo llevar a exigir impuestos y ordenar un censo por parte de Roma. Pero, de hecho, consta que Augusto no llevó a cabo su amenaza y no retiró su amistad [13]. Segundo: Josefo (*Ant.* XVII, ii, 4, n. 42) menciona un juramento de fidelidad al emperador que se impuso al pueblo judío *ca.* 7 a. C., por iniciativa de Herodes. Pero es gratuita la pretensión de que esto suponía la aceptación de unos impuestos y de un censo directamente ordenados por Roma. Barnett, *Apographê*, propone una variante de esa hipótesis: Lucas no se refiere a un censo realizado con fines tributarios, sino a un empadronamiento (nota sobre el «censo» en 2,1) que Herodes exigió con el fin de tomar el juramento. Por supuesto, no hay pruebas de ese empadronamiento y Barnett tiene que suponer que Lc 2,2 se traduciría así: «Este fue un empadronamiento que tuvo lugar *antes* de que Quirino fuera gobernador de Siria», traducción que nos hace preguntarnos por qué Lucas tenía que mencionar a Quirino. Tercero: Josefo hace referencia dos veces al hecho de que Herodes el Grande devolvió a la gente parte de sus impuestos, y de eso se ha deducido que tuvo que haber listas del censo [14]. Pero, de hecho, eso prueba solamente la existencia de listas, no de un censo y mucho menos de un censo romano. Cuarto: se ha querido ver un caso de impuesto romano a un reino vasallo en el relato de Tácito (*Anales* VI, 41), donde, *ca.* 36 d. C., el príncipe Arquelao el Joven realizó en parte de Capadocia, y según la costumbre romana, un censo entre los cietas, que eran súbditos suyos. Pero el pasaje no dice que *los romanos* impusieran ese censo a Arquelao o a sus súbditos [15]. Además, la exigencia de impuestos fue muy mal recibida por los cietas y llevó a una rebelión. La imposición de un censo romano y de un impuesto en el reino de Herodes habría tenido el mismo resultado; por tanto, el silencio de Josefo, no sólo sobre semejante censo e impuesto bajo Herodes, sino también sobre una rebelión o protesta contra Roma por tales hechos, es un elocuente argumento de que no hubo censo romano en Palestina antes del efectuado por Quirino en 6-7 d. C., acontecimiento que, con la rebelión que lo acompañó, es cuidadosamente descrito por Josefo.

Examinemos brevemente la descripción que hace Josefo del censo

[13] Cf. E. Bammel, *Die Rechtsstellung des Herodes:* ZDPV 84 (1968) 73-79.

[14] *Ant.* XV, x, 4, n. 365; XVI, ii, 5, n. 64. La tesis de A. Schalit, *König Herodes* (Berlín 1969) 256-298, es que hubo censos en Palestina cada seis años, de manera que el 8 a. C. correspondía al tercer censo. En Egipto está atestiguado un ciclo de censos cada catorce años, pero no hay pruebas de que se hicieran así en Palestina.

[15] Tácito, *Anales* II, 42, nos cuenta cómo en el 17 d. C. Tiberio humilló al rey Arquelao el Viejo, convirtió su reino en provincia y reajustó el sistema de impuestos. Así, el reino capadocio, en lo tocante a impuestos, estuvo bajo control romano más directamente que el reino de Herodes el Grande.

de Quirino. Judea perdió la categoría de tetrarquía herodiana y pasó a ser una provincia romana anexionada a Siria el año 6 d. C. (759 A. U. C.); y cuenta Josefo (*Ant.* XVIII, i, 1, nn. 1-10) que Quirino, que había sido enviado por Augusto como legado de Siria, visitó Judea «para hacer una valoración de la propiedad de los judíos y liquidar la herencia de Arquelao». Al principio, los judíos se asombraron al oír hablar de un registro de la propiedad, pero la mayoría de ellos cedió por intercesión del sumo sacerdote. Sin embargo, Judas Galileo se puso al frente de una rebelión, siendo así el fundador del movimiento nacionalista zelota (*Ant.* XVIII, i, 6, n. 23). De hecho, el relato de Josefo no nos llevaría a sospechar que los judíos estaban ya acostumbrados a un censo y a unos impuestos romanos. Al decir que «este primer censo tuvo lugar en tiempos de Quirino», Lucas se refiere seguramente al conocido censo de 6-7 d. C. [16], al que se refiere otra vez en Hch 5,37.

Antes de dar un juicio general sobre la historicidad de Lc 2,1-5, recordemos algunos otros esfuerzos por salvar la exactitud lucana. Se ha propuesto que la actual lectura de Lc 2,2 es un error o corrupción textual y que se debería leer «en tiempos de Saturnino gobernador de Siria». (No he mencionado esto como variante textual en la nota a 2,2 porque no hay pruebas manuscritas que lo apoyen). El dato de que saturnino [17] fue gobernador en el período 9-6 a. C. sincronizaría al menos el censo con el reinado de Herodes el Grande, aunque esto tiene todavía en contra la falta de pruebas de un censo romano durante tal reinado. La base para afirmar que fue Saturnino quien hizo el censo es un pasaje de Tertuliano, *Adversus Marcion* IV, xix, 10: «En ese tiempo hubo censos que se habían realizado en Judea, bajo Augusto, por Sencio Saturnino, en los que pudieron indagar sobre la estirpe de Jesús». Se pasa por alto el hecho de que Tertuliano hable de censos (plural) [18], y se supone que se refería al censo de Lc 2,1-5. Algunos han pensado que Tertuliano dispuso de un texto mejor de 2,2 que decía «Saturnino»; otros han pensado que corrigió la lectura «Quirino» de Lucas, después de consultar los documentos del censo romano. Sin embargo, no hay prue-

[16] Desde el siglo XVII se conoce una inscripción de Emilio Secundo, llamada también Lapis Venetus (ILS, n. 2683), que menciona el censo de Quirino, pero se consideraba espuria. En 1880 se descubrió en Venecia un fragmento perdido de la misma, que demostró su autenticidad (datada poco después del 14 d. C.). Ramsay y otros se han apoyado en ella para sostener que hubo un censo anterior de Quirino, pero no hay razones válidas para pensar que se refiera a un censo distinto del de 6-7 d. C. El texto puede verse en Ramsay, *Was Christ,* 274.

[17] S. Sencio Saturnino fue un hombre audaz, que apoyó a Pompeyo, pero que llegó a ganar el favor de Augusto. Sirvió como cónsul el 19 a. C. y después como legado en Germania el 4-9 d. C. Poco se sabe de los veintitrés años que separan ambas fechas. Tertuliano dice que fue procónsul en Africa, y Josefo (*Ant.* XVII, v, 2, n. 89) le atribuye una legación en Siria antes de la de Varo.

[18] Los censos (plural) efectuados en tiempos de Augusto son mencionados de nuevo por Tertuliano, *Adversus Marcion* IV, xxxvi, 8-9. Cf. una ponderada evaluación de todo el problema en Evans, *Tertullian's.*

bas de que Tertuliano pensara en ese momento en el censo lucano [19]. El pasaje es parte de un argumento contra los docetas; y Tertuliano quiere demostrar que Lc 8,19-21 («mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen») *no* significa que Jesús negara su origen humano. Según eso, Tertuliano apunta a los documentos del censo como un modo posible de probar ese origen. Probablemente supone que existían esos documentos en Palestina, igual que existían en su tiempo. Esto no es precisamente una conjetura sobre el razonamiento de Tertuliano, pues tenemos datos sobre sus suposiciones en relación con la muerte de Jesús. En el *Apologeticum* v, 2, y xxi, 24, nos dice que Pilato tuvo que enviar un informe de los hechos de la crucifixión a Tiberio, quien lo pasó al Senado, donde hubo debates sobre la divinidad de Cristo, en los cuales Tiberio se pronunció en favor de él.

Otro intento ingenioso de salvar a Lucas es afirmar que el censo que él menciona fue un proceso en dos etapas: fue comenzado por Saturnino o Varo (relacionado, por tanto, con el reinado de Herodes) y llevado a término por Quirino. Pero Lucas no dice que el censo fue terminado por Quirino, sino que tuvo lugar *(egeneto)* bajo Quirino. Stauffer [20] ha propuesto recientemente una variante de la tesis en dos etapas, distinguiendo dos términos: *a)* la *apographē* (literalmente, «registro») de las personas y propiedades sujetas a impuesto, lo cual implicaba presentarse en la oficina de registro, y *b)* la *apotimēsis* (literalmente, «evaluación») o valoración concreta del impuesto sobre la base del registro. Según Stauffer, Lucas describe la *apographē* (emplea esa palabra), que fue el primer paso del censo de Palestina y tuvo lugar en tiempos de Saturnino *ca.* 7 a. C., cuando aún vivía Herodes. Fue entonces cuando nació Jesús. Josefo, en cambio, describe la *apotimēsis* o segunda etapa del censo, que tuvo lugar en tiempos de Quirino, en el 6-7 d. C. Un proceso de catorce años no es anormal en un censo, afirma Stauffer, ya que el censo de la Galia duró cuarenta. Pero, además de la dificultad de demostrar que hubo una *apographē* romana en el reinado de Herodes, la tesis de Stauffer se enfrenta con importantes obstáculos terminológicos. Lucas habla de una *apographē,* no de una *apotimēsis,* en tiempos de Quirino; y Josefo emplea esos dos términos para describir el censo de Quirino *(Ant.* XVIII, i, 1, nn. 2-4), de manera que ninguno de los dos apoya la distinción de Stauffer. Otra forma de proceso en dos etapas es la tesis de que hubo un censo judío llevado a cabo por los sacerdotes en tiempos de Herodes y que Lucas lo confundió con el censo romano que tuvo lugar diez o quince años más tarde. Pero esto es tanto como reconocer la inexactitud de Lucas.

En resumidas cuentas, los datos difícilmente permiten conciliar la

[19] Crearía un problema Tertuliano si quiso decir que Jesús había nacido durante el gobierno de Saturnino (9-6 a. C.), ya que él dice en otro lugar *(Adversus Judaeos* viii, 14) que Jesús había nacido en el año 41 de Augusto (3-2 a. C.). Cf. también nota 4, apéndice VII.

[20] Presenta resumidamente esta tesis en *Jesus,* y, con todo detalle, en *Dauer*

información de Lc 1 con la de Lc 2. No hay razones serias para creer que hubiera un censo romano de Palestina en tiempos de Quirino durante el reinado de Herodes el Grande. (Por lo que toca a los «datos» no bíblicos, no es probable que se hubiera pensado en un censo anterior, a no ser para defender la exactitud lucana). La información de Lc 1 puede ser correcta: Jesús pudo nacer, efectivamente, durante el reinado de Herodes el Grande. Pero Lucas parece no estar en lo cierto al asociar ese nacimiento con el único censo de Judea (no de Galilea), llevado a cabo por Quirino el 6-7 d. C. Tampoco parece estar en lo cierto en cuanto a ese censo en Hch 5,36. Allí Gamaliel, de quien se supone que pronunció un discurso a comienzos o mediados de los años treinta (poco después de la muerte de Jesús), menciona la sublevación de Teudas, que no ocurrió hasta unos diez años después del discurso de Gamaliel [21], y aumenta el error al datar implícitamente el censo y la sublevación de Judas Galileo (6-7 d. C.) *después de* Teudas. R. Syme [22] ofrece esta plausible explicación de la confusión de Lucas: «Dos sorprendentes acontecimientos de la historia de Palestina dejaron huella en el recuerdo de los hombres. Primero, el fin de Herodes en el año 4 a. C.; segundo, la anexión de Judea el año 6 d. C. Cualquiera de los dos puede servir para una datación aproximada en una sociedad no acostumbrada a una documentación exacta. Los dos produjeron disturbios. Según Josefo, fueron más serios los del 4 a. C. Varo, el legado, tuvo que intervenir con todo su ejército. Pero la crisis del 6 d. C. fue la que se recordó con más viveza porque entonces se impuso el gobierno romano y se exigieron impuestos. De ahí que el discurso de Gamaliel de Hch 5,37 diga 'en los días del censo'».

Como he demostrado en el comentario (pp. 431ss), aun cuando Lucas se equivocara en esa datación del censo de Quirino y pensara erróneamente que se podía asociar con el nacimiento de Jesús, hemos de reconocer que tal asociación le permitió explicar por qué José y María estaban en Belén cuando nació el niño. También sirvió admirablemente a los intereses de la teología lucana, que sitúa el nacimiento en el contexto de la historia del mundo y de Israel.

BIBLIOGRAFIA

Barnett, P. W.: «*Apographē*» *and* «*apographesthai*» *in Luke 2,1-5:* ExpTim 85 (1973-1974) 377-380.

Braunert, H.: *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums:* «Historia» 6 (1957) 192-214.

Derrett, J. D. M.: *Further Light,* 82-95.

Evans, C. F.: *Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lukan Census:* JTS 24 (1973) 24-39.

[21] Según Josefo (*Ant.* XX, v, 1, n. 97), la rebelión de Teudas tuvo lugar cuando Fado era procurador de Judea (44-46 d. C.).

[22] *Titulus,* 600.

Higgins, A. J. B.: *Sidelights on Christian Beginnings in the Greco-Roman World:* «Evangelical Quarterly» 41 (1969) 197-206, espec. 198-201.
Lee, G. M.: *The Census in Luke:* CQR 167 (1966) 431-436.
Moehring, H. R.: *The Census in Luke as an Apologetic Device,* en D. E. Aune (ed.), *Studies in the New Testament and Early Christian Literature* (Hom. a A. P. Wikgren; NovTestS 33; Leiden, Brill, 1972) 144-160.
Ogg, G.: *The Quirinius Question Today:* ExpTim 79 (1967-1968) 231-236.
Ramsay, W. M.: *Luke's Narrative of the Birth of Jesus:* «The Expositor», serie 8, vol. 4 (nov. 1912) 385-407, 481-507.
— *Was Christ,* espec. 95-248.
Schürer, E.: *History* I, ii, 105-143. Ed. rev. por G. Vermes y F. Millar (Edimburgo, Clark, 1973) I, 399-427.
Sherwin-White, A. N.: *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, Clarendon, 1963) 162-171.
Stauffer, E.: *Die Dauer des Census Augusti - Neue Beiträge zum lukanischen Schätzungsbericht,* en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Hom. a E. Klostermann; TU 77; Berlín, Akademie, 1961) 9-34.
— *Jesus,* 27-36.
Syme, R.: *The Titulus Tiburtinus,* en *Vestigia: Akten des VI Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik, 1972* (Beiträge zur Alten Geschichte, 17; Munich, Beck) 585-601.

VIII

EL MIDRAS COMO GENERO LITERARIO

La bibliografía y los estudios sobre el midrás judío son muy amplios. Este apéndice se limita al uso del término en relación con los relatos evangélicos de la infancia. Algunos autores lo aplican a uno de ellos o a los dos; otros, a las supuestas fuentes, por ejemplo, un midrás sobre el nacimiento de Moisés como fuente de Mateo. Sobre todo cuando se aplica a los relatos de la infancia, no siempre está claro si el término se emplea para designar un género literario o, menos formalmente, una técnica o estilo: ¿se afirma que el relato de la infancia tiene que ser clasificado como midrás, o solamente que en él hay un estilo midrásico? [1]. En los estudios católicos, sobre todo de divulgación, se ha pensado que «midrás» es un término técnico que significa ficción, de manera que aplicar a los relatos de la infancia el término «midrás» sería tanto como definirlos como fábulas y afirmar que los acontecimientos narrados en ellos no responden a la realidad. Comenzaré por explicar por qué hay tanta diversidad en el empleo y acepciones del término, y después intentaré precisar qué posibilidades hay de aplicarlo a los relatos de la infancia.

En hebreo bíblico, el verbo *dāraš* significa «buscar, inquirir, investigar, estudiar»; por consiguiente, el sustantivo *midrás* designa el resultado de tal estudio o investigación. El término aparece por primera vez en la Biblia en 2 Cr 13,22; 24,27, refiriéndose a un midrás del libro de los Reyes y a un midrás del profeta Iddo. Pero, al no haberse conservado estas obras, los especialistas pueden únicamente conjeturar lo que el cronista quiso decir con ese término [2]. De mayor utilidad es Eclo 51,23, donde el autor invita a los que necesitan instrucción a que vayan a la «casa del midrás», al parecer un lugar de aprendizaje, empleo que anticipa la posbíblica *Bêt-ham-midraš* o «escuela». Los manuscritos del Mar Muerto nos ayudan a detectar lo que el término podía significar en tiempos de Jesús. Aparece en 1QS 6,23; 8,15.26, y en CD 20,6, en el sentido de «investigación, estudio, interpretación», sobre todo de la ley.

[1] La obra de Wright, *Literary Genre,* es un intento que ayuda a clarificar esta situación y emplear en sentido estricto el «midrás» como género o clasificación literaria. Los que critican a Wright, por ejemplo, Le Déaut, *Apropos,* se inclinan por una acepción más amplia en el sentido de técnica interpretativa. Puesto que, para la mayoría, género literario es una clasificación artificial, cuanto mayor sea la precisión más ayudará a la diferenciación. Personalmente, encuentro que la aplicación que hace Le Déaut del término es tan amplia que ayuda muy poco a la hora de clasificar.

[2] Sobre estas conjeturas, cf. Wright, *Literary Genre,* 34-37.

Especialmente interesante es el empleo de «midrás» en 4QFlor 1,14 como título de un pasaje que interpreta a Sal 1,1 con ayuda de varias citas bíblicas entretejidas de manera interpretativa [3].

En este último caso, «midrás» preludia ya el sentido que nos es más conocido: así se designan en el judaísmo poscristiano los trabajos que reúnen afirmaciones legales, relatos y homilías de los rabinos en torno al texto bíblico, sobre todo al del Pentateuco *(Torá)*. Desde el siglo II después de Cristo se conservan midrases rabínicos donde hay un comentario, párrafo por párrafo, sobre libros como Exodo o Números, que adopta la forma: «Rabí *X* dijo...; y Rabí *Y* dijo...». Midrás halákico *(hᵃlākâ,* «norma, ley») era un término que designaba las interpretaciones de tipo legal, mientras que las interpretaciones no legales se denominaban midrás haggádico *(haggādâ,* «relato»). Al estudiar los midrases rabínicos hay que distinguir entre el midrás en cuanto composición formada por esas interpretaciones de la Escritura y el proceso midrásico que produjo las interpretaciones. (Otras muchas obras rabínicas, no llamadas midrás, muestran ejemplos de interpretación midrásica). La conexión entre la Escritura estudiada y esas interpretaciones reunidas que pudieran dar luz sobre la Escritura es a veces sólo aproximada; de ahí que «midrás» viniera a designar una exposición homilética libre, de modo que «midrás haggádico» sugiere la idea de fábula o folklore empleados para ilustrar la Biblia.

Esta variada historia explica la diversidad de empleo del término midrás en el estudio de los relatos de la infancia. Pero, con el fin de concretar y delimitar [4], veamos dos definiciones o descripciones del midrás rabínico, deducidas de sus características principales. La primera es de René Bloch [5]: «Midrás rabínico es una reflexión o meditación homilética sobre la Biblia que intenta reinterpretar o actualizar un texto del pasado teniendo en cuenta las circunstancias actuales».

La fórmula que ofrece Wright [6] es más detallada: «Midrás rabínico

[3] También aparece en este pasaje el término *pésher (pešer);* al parecer, el midrás es un término más genérico que designa los comentarios interpretativos de la Escritura y el *pésher* un género más concreto. La mayoría de los ejemplos de *pésher* qumránicos son interpretaciones, párrafo por párrafo, de las palabras de la Escritura como si se tratara de profecías relativas a la vida y a la época de la comunidad (esenia) de Qumrán. Cf. nota 13, p. 99.

[4] Por razones metodológicas, Le Déaut, *Apropos,* 281, se opone a tal limitación alegando que debe haber una correspondencia entre nuestra clasificación (géneros literarios) y los modos en que los escritores querían expresarse. Pero seguramente está en lo cierto B. Vawter, CBQ 22 (1960) 33, cuando insiste en que los antiguos escritores no eran conscientes de muchas de las precisas clasificaciones modernas, aun cuando los términos que nosotros empleamos sean antiguos. La falta de advertencia consciente de los antiguos escritores no hace que las formas literarias sean menos definibles y aplicables.

[5] Wright, *Literary Genre,* 19, ha deducido esta definición de las líneas que presiden el artículo de Bloch, *Midras,* cols. 1.265-1.266: tiene su punto de partida en la Escritura, es de carácter homilético, es un cuidadoso estudio del texto, es una adaptación al presente.

[6] *Literary Genre,* 74.

es una literatura que tiene que ver con la Biblia; una literatura sobre una literatura. Un midrás es una obra que intenta hacer un texto de la Escritura inteligible, útil y relevante para una generación posterior. El punto de partida es el texto de la Escritura, y a ese texto debe el midrás su existencia. El tratamiento de un texto dado puede ser creativo o no creativo, pero la literatura, en conjunto, es predominantemente creativa en su tratamiento del material bíblico. A veces, la interpretación se lleva a cabo reinscribiendo ese material...»

Wright sería el primero en admitir que semejante definición va más allá de lo que sabían quienes crearon el midrás. Admitiría también que aplicar esta definición a la Biblia es un tanto anacrónico, porque es una definición basada en un material (rabínico) posterior. Sin embargo, hay ejemplos en la Biblia de lo que Bloch y Wright han clasificado como midrás. Uno de los más claros es la homilía de Sab 11-19, basada en el relato de las plagas de Ex 7-12.

Así, pues, es posible aplicar el término midrás a los relatos de la infancia. Permítaseme hacer las siguientes observaciones a la luz de la descripción que hace Wright del midrás rabínico:

1) En el cristianismo posterior se compusieron midrases en el sentido más estricto, basados en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas. Ya en el siglo II, el Protoevangelio de Santiago reescribió el material bíblico de una manera creativa. Una de las tendencias midrásicas fue combinar Lucas y Mateo y añadir detalles no mencionados por ninguno de los dos; por ejemplo, delante de una cueva se reúnen magos y camellos junto con pastores, bueyes y un asno. Mateo no habla de camellos; pero ese detalle es una interpretación de los regalos de los magos sobre la base de Is 60,6, texto que, como hemos visto (pp. 186ss), pudo tener en cuenta Mateo. Lucas no habla de bueyes ni asnos; pero ese detalle es una interpretación del énfasis lucano en el pesebre, sobre la base de Is 1,3, texto que, como hemos visto (pp. 437s), pudo estar en el pensamiento de Lucas. En estos detalles y en la combinación de ambos relatos tenemos unos esfuerzos auténticos de interpretación imaginativa para hacer inteligible la Escritura a una generación posterior. Se sitúan aún más en el estilo del midrás haggádico los relatos que ponen nombre a los magos y describen su vida posterior (pp. 197ss) y los que narran la huida de la sagrada familia a Egipto (nota a Mt 2,14).

2) En el trasfondo preevangélico de los relatos de la infancia hay midrases sobre el AT. El relato mateano del nacimiento de Jesús parece haber tomado su colorido de los midrases judíos que interpretaban el nacimiento de Moisés en Ex 1-2. Como he señalado en pp. 111ss, la existencia de ese midrás está atestiguada en las *Antigüedades* de Josefo y en la *Vida de Moisés* de Filón, obras contemporáneas del NT. Es más hipotética la existencia de un midrás sobre el nacimiento del Mesías en Belén o en Migdal Eder, midrás sobre Miq 4-5 y Gn 35,19-21, que subyace, en mi opinión, a Mateo y Lucas (pp. 439ss). En el apéndice VI hemos aludido a otro posible trasfondo midrásico. Pero quede claro que

esto no quiere decir que ninguno de los dos relatos de la infancia sea un midrás sobre Exodo, Miqueas u otros pasajes bíblicos. Mi opinión es que Mateo y Lucas no sólo se inspiraron en la Biblia, sino también en midrases que interpretaban los libros bíblicos, añadiéndoles detalles.

3) Hasta aquí he hablado de midrases posevangélicos y preevangélicos refiriéndome a los relatos de la infancia. Ahora tenemos que preguntarnos en concreto sobre los mismos relatos evangélicos de la infancia. ¿Se pueden clasificar como midrases? Si se sigue la definición de Wright, los relatos de la infancia serían midrases si eran una literatura sobre una literatura, es decir, si tomaban como base textos de la Escritura que querían hacer inteligibles. Algunos estudios sobre los relatos de la infancia afirman que esto es exactamente lo que hicieron los autores en todo o en parte. Una teoría es que el relato de Mateo fue creado para ilustrar las cinco citas de reflexión. Sin embargo, yo me he pronunciado en la dirección opuesta: Mateo añadió las citas de reflexión a un relato ya existente (pp. 95ss). Si Mateo se inspiró en un midrás basado en el nacimiento de Moisés, no compuso el relato sobre el nacimiento de Jesús para hacer más inteligible el relato del nacimiento de Moisés. En el relato lucano de la infancia, los cánticos son mosaicos de referencias del AT, y algunos identifican estilo antológico con midrás [7]. Sin embargo, recoger citas veterotestamentarias para expresar los sentimientos de los personajes del relato de la infancia no es el mismo género literario que comentar el significado de los pasajes del AT [8]. También he mantenido que Lucas describe a sus personajes (Zacarías, Isabel, Simeón, Ana) inspirándose en modelos del AT (Abrahán, Sara, los padres de Samuel, Elí), pero difícilmente se puede decir que Lucas intenta hacer más inteligibles los personajes del AT. Por tanto, tengo que decir que ni el relato mateano de la infancia ni el lucano se ajustan a los criterios de Wright sobre el midrás. Los relatos de nacimiento fueron compuestos no para hacer más inteligibles las Escrituras del AT, sino para hacer a Jesús más inteligible. Parte de la inteligibilidad de Jesús consiste en que él está en línea de continuidad con las Escrituras del AT y las lleva a cumplimiento.

4) Una vez sentado que «midrás», en sentido estricto, *no* es un término que describa el género literario de ninguno de los dos relatos de la infancia, quiero poner de relieve que el estilo exegético del midrás

[7] Para A. Robert, *Littéraires (Genres):* DBSup V, col. 411, el estilo antológico «recoge, literaria o equivalentemente, las palabras o fórmulas de la Escritura anterior»; Robert llama la atención sobre su frecuencia en las partes más tardías del AT. Wright, *Literary Genre,* 121-132, está en contra de Bloch y Robert, quienes confundirían este proceso y género con el midrás.

[8] Como vimos, los cánticos lucanos representan un modo típico de escribir himnos en el período inmediatamente anterior a Cristo, pues tienen un paralelismo muy estrecho con los himnos de los libros de los Macabeos y con las *Hodayot* de Qumrán. Al referirme al género literario del Benedictus y del Magníficat me fijé en los conocidos géneros literarios de los salmos; concretamente, en el género «himno de alabanza» (pp. 369s).

sí tiene cabida en la composición de los relatos de la infancia. (Por esta razón Le Déaut y otros dicen que se puede aplicar el término midrás a los relatos de la infancia y a gran parte del empleo que el NT hace del AT).

El objeto de la interpretación es una persona, de modo que ambos relatos desarrollan la idea cristológica de que Jesús era el Hijo de Dios desde el primer momento de su concepción. La misma mentalidad que habría compuesto un midrás para hacer inteligible la Escritura compuso los relatos del nacimiento para hacer inteligible tal idea cristológica. A veces, la composición de un midrás sobre la Escritura implicaba añadir lo que el autor consideraba detalles históricos; a veces era un ejercicio de creación imaginativa. Algo parecido ocurre con los relatos de la infancia: son una mezcla de datos históricos o verosímiles (pp. 188ss) [9], de imágenes inspiradas en el AT o en la tradición judía, de imágenes tomadas del relato evangélico del ministerio: entretejidas todas para dramatizar la concepción y nacimiento del Mesías, que era Hijo de Dios. Este proceso de composición es por sí mismo una teología: Si bien la idea cristológica es nueva, se interpreta perfectamente sobre el trasfondo de los nacimientos de los patriarcas, de Moisés y de Samuel, y sobre el trasfondo de las esperanzas de Isaías, Miqueas y Daniel. La presencia de figuras calcadas sobre modelos del AT muestra una continuidad entre lo antiguo y lo nuevo. Cuando se trata de encontrar una clasificación para la mezcla resultante, quizá tendríamos que inclinarnos por el género literario de «relatos de infancia de hombres famosos», reconociendo una tendencia común a componer relatos sobre la infancia y la adolescencia de los que llegaron a ser famosos con el fin de mostrar una unidad en el esquema de toda su vida (nota 17, p. 245). Los relatos de la infancia del Mesías estarían inevitablemente coloreados por la expectación mesiánica y la reflexión sobre textos de la Escritura que habían llegado a encarnar tal expectación. Esta genérica clasificación tendría en cuenta el hecho de que, si bien los relatos mateano y lucano de nacimiento tienen la misma cristología general y la misma tendencia a rellenar lagunas con el empleo de modelos veterotestamentarios, son muy diferentes en estilo y énfasis.

5) Todo este estudio ha señalado *implícitamente* que no se pueden clasificar los relatos de la infancia como pertenecientes al género literario de la historia real. Sin embargo, así como mi oposición a clasificarlos como «midrás» no significa que deje de reconocer la presencia de una técnica midrásica, así también mi oposición a clasificarlos como «historia real» no significa que deje de reconocer la probable presencia de datos

[9] Con frecuencia es todavía posible detectar datos probablemente históricos, por ejemplo, la información sobre los padres de Juan Bautista; otras veces no. Esta limitación debe hacernos cautos en cualquiera de las dos direcciones. Se puede sospechar con toda probabilidad que el relato de los magos es una adaptación bastante imaginaria del relato de Balaán, pero no se puede pasar por alto la posibilidad de un episodio histórico subyacente que nosotros no podemos detectar.

de valor histórico [10]. No obstante, en la introducción (pp. 27s) dije que no consideraba posible defender razonablemente que los dos relatos de la infancia en su forma actual sean completamente históricos. Además, allí, y a todo lo largo del comentario, he señalado que las pruebas de que disponemos están en contra de la historicidad de grandes partes de ellos. Sea lo que fuere, pienso que el tratamiento que he dado a los relatos de la infancia en el párrafo anterior no pone en peligro ni el mensaje fundamental de los relatos de la infancia (que Jesús era Hijo de Dios desde su concepción) ni la idea de que Dios guió la composición de la Escritura para la instrucción de su pueblo (inspiración bíblica). La aceptabilidad de esta conclusión implica un reconocimiento de que hay otros modos, distintos del histórico, de instruir a un pueblo. Tengo pocas esperanzas de que aquéllos, para quienes la historia es el único género bíblico, estén abiertos a tal conclusión [11]. Pero cuando la rechazan con la acusación superficial de que quienes así pensamos «reducimos» a midrás los relatos de la infancia, incurren en un doble error. Primero, muchos sostenemos que el midrás no es una designación satisfactoria para el género literario de estos relatos; y segundo, midrás no es lo mismo que ficción; eso sería una simplificación (por no decir trivialización) del problema.

BIBLIOGRAFIA

Bacher, W.: *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, 2 vols. (Leipzig, Hinrichs, 1899-1905).

Bloch, R.: *Midrash:* DBSup (París, Letouzey, 1957) V, cols. 1.263-1.281.

Doeve, J. W.: *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen, Van Gorcum, 1954).

Ellis, E. E.: *Midrash, Targum, and New Testament Quotations*, en E. E. Ellis y H. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Hom. a M. Black; Edimburgo, Clark, 1969) 61-69.

Gertner, M.: *Midrashim.*

[10] Además de la cautela formulada en la nota anterior, véanse los apéndices II, III y IV, donde he estudiado la historicidad de cuestiones tan importantes como la estirpe davídica, el nacimiento en Belén y la concepción virginal.

[11] Dado que la crítica bíblica es algo nuevo en la escena católica y todavía resulta sospechosa para algunos católicos de tendencia conservadora, es una suerte que la doctrina oficial de la Iglesia católica romana ponga de relieve la presencia en la Escritura de muchos otros géneros literarios junto al histórico (Pío XII, *Divino afflante Spiritu)*. Los católicos que ven afirmada la historicidad real de los relatos de la infancia en el aserto del Vaticano II sobre los evangelios, «cuyo carácter histórico la Iglesia afirma sin vacilar» *(Dei Verbum* 19), están equivocados por dos razones. Primera: todo lo que se dice en esa afirmación se aplica solamente a los relatos del *ministerio* de Jesús para los que hay testimonios apostólicos. Segunda: el «carácter histórico» de los evangelios —precisa el Concilio— debe entenderse de acuerdo con la manera de la transmisión y la intención de los evangelistas, que no era escribir historia en el sentido literal de la palabra (cf. nota 4, p. 21).

— *Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics:* «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 25 (1962) 1-27.
Lauterbach, J. Z.: *Mishnah and Midrash:* JQR 5 (1914-1915) 503-527; 6 (1915-1916) 23-95, 303-323.
Le Déaut, R.: *Apropos a Definition of Midrash:* «Interpretation» 25 (1971) 259-282.
Lehrman, S. M.: *The World of the Midrash* (Londres, Yoseloff, 1962).
Miller, M. P.: *Targum, Midrash, and the Use of the Old Testament in the New Testament:* «Journal for the Study of Judaism» 2 (1971) 19-82.
Seeligmann, I. L.: *Voraussetzungen der Midraschexegese:* VetTestS 1 (1953) 150-181.
Vermes, G.: *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden, Brill, 1961).
Wright, A.: *The Literary Genre Midrash* (Staten Island, Alba, 1967).

IX

LA EGLOGA CUARTA DE VIRGILIO

Aunque Virgilio (70-19 a. C.) vivió un siglo antes que los evangelistas, este poema, compuesto el año 40 a. C., habla de una virgen (verso 6) y de un niño de origen divino (49), ante el cual toda la tierra temblará inclinada (50) en una edad dorada de paz (9.17), cuando desaparezcan los últimos «vestigios de maldad» (13,14). No es de extrañar que algunos cristianos vieran en la cuarta égloga una predicción pagana del nacimiento virginal de Jesús, el Mesías, que borró el pecado original [1]. Hubo una interpretación que incluía a Virgilio entre los profetas y otorgaba a la Sibila de Cumas [2], a la que él cita (4), una mención junto a David en el *Dies irae*. Sin embargo, Virgilio no sugiere que el niño fue concebido por la virgen [3], y el parentesco divino del niño es puramente figurativo. Así, Jerónimo, que aportó frecuentemente una voz de sentido común en medio de la exageración patrística, estuvo muy en lo cierto al desechar la interpretación profético-mesiánica de la cuarta égloga como producto de la ignorancia [4].

No obstante, la égloga merece nuestra consideración por la luz que puede arrojar sobre otros dos puntos. Primero: nos ilustra sobre el trasfondo en el que los oyentes gentiles cultos de los relatos mateano y lucano de la infancia pudieron encajar lo que oían sobre el nacimiento de Jesús. Segundo: se ha pensado con frecuencia que la égloga refleja indirectamente un conocimiento de algunos de los temas de Is 7-11 en el mundo pagano.

Por lo que se refiere al primer punto, veamos el contexto en que Virgilio escribió su poema. En el año 40 a. C., y debido al papel mediador de Asinio Polión, Octaviano (Augusto) y Marco Antonio, herederos del gran Julio César, asesinado el 44, hicieron la paz de Brindis, terminando así con cien años de salvaje guerra civil que había desolado a Italia. A este siglo desastroso se refiere Virgilio cuando habla de «la

[1] El primer testimonio de la interpretación mesiánica cristiana de la égloga cuarta parece hallarse en las *Divinae Institutiones* (VII, 24; PL 6,810) de Lactancio, escritas *ca.* 313. La interpretación se popularizó en la *Oratio ad sanctorum coetum* (19-21) de Constantino (PL 8,455ss).

[2] Los escritores latinos conocían al menos diez sibilas, pero la de Cumas era la más famosa. Esta habría sido muy conocida por Virgilio, ya que Cumas estaba en Campania cerca de Nápoles, donde Virgilio pasó gran parte de su vida.

[3] La virgen del verso 6 es la Justicia *(Dikē)*, hija de Júpiter y de Temis, que fue expulsada de la tierra por la maldad de los hombres durante las largas guerras. Su retorno indica el fin de la guerra.

[4] Jerónimo, *Epistola* LIII, 7; PL 22,544-545.

edad de hierro» (8) y de los «rastros y vestigios de maldad» (13.31). Su desahogo final pudo ser algo más que patriótico; pues los patrimonios habían sido confiscados para pagar a los soldados victoriosos en la batalla de Filipos (42 a. C.), en la que Octaviano y Antonio derrotaron a Bruto; Virgilio recuperó sus propiedades gracias a la clemencia de Octaviano, obtenida por intercesión de Asinio Polión. Todo esto le pareció a Virgilio indicar que la edad de oro, tanto tiempo esperada, estaba al llegar[5]. En el cómputo etrusco había un ciclo de diez períodos de historia, el primero y el último de los cuales serían regidos por Saturno; y el reinado de Saturno comenzaba de nuevo (6)[6].

Virgilio decide expresar sus entusiastas esperanzas en el futuro mediante el simbolismo del nacimiento de un niño cuya vida coincidirá con la venida de la paz al mundo. En rigor, no es que el niño traiga esa paz, sino que gobierna en un mundo pacificado. La paz no sólo marcará el fin de la guerra y de las necesidades económicas que llevan a la competición comercial (31-33.37-39), sino que también restaurará la armonía de la naturaleza (28-30.39-45), armonía simbolizada por la fecundidad del campo y del ganado, como corresponde a un poema «bucólico». La idea de alguien enviado por los dioses para hacer esto es común a muchas culturas, pero el hecho de que Virgilio utilice el simbolismo del niño pudo obedecer a un nacimiento relacionado con el período en que él escribía[7] (40 a. C.) y con el consulado de Polión. Muchos han pensado que el niño pudiera ser Asinio Galo, el hijo de Polión. Pero a esto se puede objetar que el niño es presentado como dominador del orbe (17). Es cierto que Asinio Galo llegaría a ser candidato al principado después del reinado de Octaviano Augusto, pero resulta difícil que Virgilio previera un acontecimiento que tendría lugar cincuenta años más tarde. Más bien habla de un niño que tiene la previsible posibilidad de llegar pronto a «regir un mundo sosegado por las virtudes de su padre» (17). El candidato más probable es un hijo de Marco Antonio o de Octaviano, y tal vez Virgilio no concreta porque no quiere tomar partido. Antonio estaba casado con Octavia, hermana de Octaviano; y éste se había casado con Escribonia, la cual estaba encinta el 40 a. C.[8] El hijo de cualquiera de

[5] Sobre las especulaciones en torno a la «edad de oro», cf. Benko, *Thoughts,* 137-138. Williams, *Version,* 33, relaciona la presentación ideal de esta edad con la profecía de la Sibila de Cumas. Horacio escribió su Epoda XVI en la primavera del 40, influido también, pero de modo más negativo, por Filipos y la victoria de Octaviano y Antonio. Existe una relación literaria entre la cuarta égloga de Virgilio y la époda de Horacio, de modo que Virgilio está quizá influido por Horacio.

[6] La ausencia de la virginal Justicia a causa de la guerra marcó el fin del primer período de Saturno, y su regreso introdujo el nuevo reinado del dios (6). Se pensaba que el penúltimo de los diez períodos etruscos sería regido por Apolo (10).

[7] Williams, *Version,* 39-40, pone de relieve la novedad de la conexión que hace Virgilio entre el nacimiento del niño y el comienzo de la edad de oro y opina que Virgilio se inspiró en el niño de los escritos de Teócrito, que sirvió también de inspiración para el tema pastoril de las Eglogas o Bucólicas.

[8] Este hijo resultó ser Julia, nacida en el 39. Otros han pensado en M. Marcelo, el hijo de Octavia que adoptaría Octaviano.

estos dos matrimonios podía realizar las esperanzas de Virgilio y personificar el nuevo espíritu de paz en el mundo [9].

Este trasfondo nos permite ver cómo recibirían los relatos del nacimiento de Jesús aquellos que compartían las aspiraciones de Virgilio. Hemos visto en el comentario (notas a Mt 2,1-2) que el relato mateano de los magos llegados de Oriente, que traen regalos y rinden homenaje al nuevo rey, tiene analogías en la historia romana del siglo I, cuando los potentados orientales llevaban regios presentes a Jerusalén y Roma. Hemos visto además que la datación lucana del nacimiento de Jesús, en el contexto de un censo de todo el Imperio realizado por Augusto, el gran artífice de la paz, evocaría una comparación entre los dos personajes (pp. 431ss). Mucho más fácilmente, los lectores familiarizados con la cuarta égloga verían en el niño recostado en el pesebre y honrado por pastores un paralelo del niño soñado, de cuya cuna brotarían hermosas flores (23) y cuyo advenimiento libraría a los ganados del miedo (22). El Jesús cuyo nacimiento fue aclamado como el de un Salvador y Señor (Lc 2,11) evocaría en los judíos los sueños de Is 11 (pp. 443s), pero no sería menos significativo para los gentiles cultos.

Esta última observación nos lleva al segundo punto de nuestro estudio de la cuarta égloga. ¿Hay posibilidad de que las imágenes de Virgilio hayan sido influidas indirectamente por las de Is 7-11, o al menos por el pensamiento judío? Se han encontrado semejanzas entre las descripciones que Isaías y Virgilio hacen del niño que va a nacer. En los versos 26s, Virgilio dice que habrá prosperidad desde el momento en que el niño sea capaz de conocer en qué consiste el valor, al tiempo que Is 7,16 dice que llegará la victoria inmediatamente antes de que el niño sepa rechazar el mal y escoger el bien. En el verso 60, Virgilio habla del niño que reconoce a su madre, e Is 8,4 habla de que el niño aprende a decir «papá, mamá». Se han detectado otras semejanzas en las imágenes empleadas para describir la paz que reinará en la naturaleza [10]. En el verso 22, Virgilio dice: «Los ganados no tendrán miedo a los corpulentos leones»; e Is 11,6 anuncia: «Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastorea». Virgilio (24) imagina que desapa-

[9] La referencia al niño como descendiente de los dioses (49) no es obstáculo para esta identificación, porque Virgilio podía aplicar ese lenguaje a dominadores terrenos. En la *Eneida* VI, 792-795, Virgilio se dirige así a Octavio: «¡Salve!, Augusto César, hijo de un dios, que de nuevo restablecerás la edad de oro en medio de los campos en los que reinó en otro tiempo Saturno». El hecho de que posteriormente Virgilio retirase sus esperanzas poéticas del niño y las pusiera en el propio Octaviano indica la naturaleza simbólica de la criatura.

[10] Hay que tener cuidado al evaluar tales semejanzas, como se ve por el hecho de que muchas de estas imágenes aparecen también en la époda XVI de Horacio (cf. *supra, nota 5*); por ejemplo, las referencias a los ganados que caminarán incólumes (61), a la disminución de serpientes venenosas (52) y a la abundancia de miel (47).

recerán las serpientes venenosas [11], e Is 11,8 describe al niño metiendo la mano en el escondrijo de la serpiente. Virgilio (30) dice que las duras encinas destilan rocío de miel, e Is 7,22 afirma que quienes queden en el país comerán requesón y miel. Además, el esquema general de la égloga alude a una mezcla de bien y mal mientras el niño crece (31-36) [12], lo mismo que sucede a raíz del nacimiento del niño en Is 7,14.

Las semejanzas son, a lo sumo, indirectas; pero la posibilidad de que las imágenes del Próximo Oriente hayan influido en Virgilio aumentan si tenemos en cuenta que gran parte de la flora mencionada pertenece a esa región: el nardo rústico (19), las colocasias egipcias (20) y el amomo asirio (25). La imagen de leones que amenazan al ganado (22) es más propia del Próximo Oriente que de Italia. Se ha señalado que la secuencia de la feliz llegada del niño (18-30), la reanudación de la guerra con otras naciones (31-36) y el triunfo final (37-45) es paralela a la secuencia de la venida del Mesías, la guerra escatológica y el reinado de la paz, que aparece en la apocalíptica judía [13].

Si es cierto todo eso, ¿cómo pudieron llegar tales ideas judías a Virgilio? Muchos han encontrado la clave en la referencia virgiliana a la Sibila de Cumas (4) [14]. Los Oráculos Sibilinos, que se guardaban en el templo de Júpiter Capitolino en Roma, fueron destruidos por el fuego en el 83-82 a. C. La pesquisa consiguiente para sustituir los originales se extendió a colecciones privadas de una extensa área (Eritrea de Grecia, Sicilia, Africa, Troya, Samos, etc.) y llevó a incluir profecías de origen semítico. Por lo que sabemos, no había ninguna colección en Cumas, y difícilmente habría tenido acceso Virgilio a la colección de Roma que fue leída por los «quindecimviri» y promulgada con el consentimiento del Senado. Pero, indudablemente, estaba muy difundido el conocimiento de oráculos como los que habían sido reunidos, y la colección capitolina era sólo una selección. No conocemos ningún oráculo sibilino que pudiera servir de antecedente exacto a la égloga de Virgilio, si bien es cierto que sólo se ha conservado una parte de los mismos. Numerosos especialistas se han fijado en los oráculos judíos del libro III, que datan del siglo II a. C. Los versos 367ss hablan de una era de paz que vendrá a Europa y Asia, y el verso 372 (cuyo texto es dudoso) habla de la bendición de quien vive una vida en circunstancias partoriles o bucólicas. Los versos 652ss hablan de que Dios enviará un rey que libre a todos los países del azote de la guerra; pero sigue la mencionada secuencia: nuevas guerras antes de la victoria final. Y en el momento de

[11] Williams, *Version,* 37: «Ningún escritor anterior a Virgilio dice que las serpientes no existieron en la edad de oro», en el comienzo. Virgilio piensa que fue más tarde cuando los dioses pusieron veneno en las serpientes *(Geórgicas* I, 129).

[12] Williams, *ibíd.,* 40, sostiene que la presencia de dificultades que retardan el total desarrollo de la edad de oro es original de Virgilio.

[13] Erdmann, *Vorgeschichten,* 85.

[14] Cf. nota 2, apéndice IX. Otro supuesto canal (no verificable) de la influencia judía en Virgilio es el de su patrono Polión, quien, al parecer, tenía conexiones judías (Josefo, *Ant.* XV, i, 1, nn. 1-4).

la victoria final brota de los cielos deliciosa miel, los árboles dan abundante fruto y los ganados son productivos, brotan fontanas de leche y los campos producen cosechas abundantes, la tierra ya no se siente convulsionada por el estruendo de la batalla (746-752). Los versos 788-795 están evidentemente influidos por los referidos pasajes de Isaías: los animales salvajes no molestan a corderos y cabras; los leones comen heno como los bueyes; las serpientes y los áspides duermen con niños y no les hacen daño. Las semejanzas con la cuarta égloga de Virgilio son tan indirectas como las de Isaías con la égloga; pero queda abierta la posibilidad de que los Oráculos Sibilinos fueran un camino a través del cual llegaron al mundo gentil las expectaciones proféticas de Israel [15]. Tales ideas habrían facilitado la aceptación del mensaje de los relatos de la infancia.

TRADUCCION DE LA EGLOGA [a]

[1] Cantemos, musas sicilianas, cosas algo más elevadas. [2] El tema de los arbustos y los humildes tamariscos no a todos agrada. [3] Si cantamos las selvas, sean las selvas dignas de un cónsul [b].

[4] Llegan ya los últimos tiempos cantados en los versos de la Sibila de Cumas; [5] ya empieza otra vez una serie de grandes siglos; [6] vuelve ya la virgen Astrea, vuelve el reino de Saturno [c]; [7] desciende ya una nueva raza del alto cielo. [8] Tú, casta Lucina [d], favorece *al niño* recién nacido, con el cual la edad de hierro [9] concluirá primero, y empezará la edad de oro en todo el mundo, [10] porque ya reina tu Apolo.

[11] Bajo tu consulado tendrá principio esta edad gloriosa, [12] Polión, y los grandes meses [e] comenzarán su curso. [13] Bajo tu mandato desapa-

[15] Posteriormente, los Oráculos Sibilinos sirvieron de vehículo para la teología cristiana; por ejemplo, la virginidad de María *in partu* (nota 2, apéndice IV) en el libro I, verso 323; y la virginidad perpetua de María en el libro VIII, 240-265. Cf. el estudio de J. B. Bauer, *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina:* «Marianum» 18 (1956) 118-124.

[a] Los primeros tres versos sirven de transición del tema bucólico de las églogas anteriores, que estaban inspiradas en el poeta pastoril griego de Sicilia, Teócrito. En la traducción se numeran los versos. La estructura total consta de tres versos al principio y cuatro al final (siete en conjunto) con cincuenta y seis en medio, a veces en grupos de siete.

[b] Se refiere a Asinio Polión (cf. verso 12), que era cónsul el 40 a. C.

[c] Los versos siguientes se referirán a la teoría de las edades designadas por cuatro metales, con este orden: oro, plata, bronce, hierro. La belicosa edad de hierro está para terminar, y ya vuelve la primera edad de oro. Virgilio asocia esta edad de oro con Saturno; para otros era la edad de Cronos.

[d] Lucina es la diosa del nacimiento; frecuentemente se la identifica con Diana o Artemisa, la hermana de Apolo, mencionado en el verso siguiente. Apolo será rey porque se cumplirá la profecía que él hizo por medio de la Sibila.

[e] Estos meses son los diez del embarazo que traerá al niño al mundo (verso 61).

recerán los vestigios, si aún quedan [f], de nuestra maldad [14] y la tierra se verá libre de sus perpetuos terrores. [15] Este niño recibirá la vida divina y verá [16] a los héroes mezclados con los dioses, y entre ellos le verán todos a él. [17] Y regirá el orbe, sosegado por las virtudes de su padre.

(Futura primavera de la infancia del niño). [18] Para ti, niño, la tierra inculta producirá en primicias [19] hierbas trepadoras, nardos y colocasias, [20] mezcladas con el risueño acanto. [21] Volverán por sí solas las cabras al redil, con las ubres llenas de leche; [22] y los ganados no tendrán miedo a los corpulentos leones. [23] De tu cuna brotarán hermosas flores. [24] Desaparecerán las serpientes y las falaces hierbas venenosas; [25] en todos los campos nacerá el amomo asirio.

(Futuro verano de la educación del niño). [26] Cuando llegues a la edad de leer las alabanzas de los héroes y los grandes hechos de tu padre, [27] y de conocer lo que es la virtud, [28] poco a poco amarillearán los campos con las blandas espigas, [29] rojos racimos penderán de los incultos zarzales, [30] y las duras encinas destilarán rocío de miel. [31] Pero todavía quedarán algunos rastros de la antigua maldad, [32] que moverán al hombre a provocar en naves las iras de Tetis, a ceñir [33] las ciudades con murallas y abrir surcos en la tierra. [34] Habrá otra Tifis y otra Argos [35] que llevará escogidos héroes; habrá también otras guerras, [36] y por segunda vez caerá sobre Troya un terrible Aquiles [g].

(Futura virilidad del niño). [37] Luego, cuando hayas llegado a la edad viril, [38] el navegante mismo abandonará la mar y cesarán las naves en su tráfico [h]. [39] Todo terreno producirá todas las cosas; [40] la tierra no consentirá el arado ni la vid consentirá la podadera. [41] En efecto, el robusto labrador desuncirá del yugo los bueyes. [42] No aprenderá la lana a teñirse con mentidos colores; [43] por sí mismo el carnero mudará su vellón en los prados, [44] ya en suave púrpura, ya en gualda amarilla; [45] con sólo pastar la hierba se vestirán de escarlata los corderillos.

[46] Las Parcas, acordes con el incontrastable numen de los Hados, [47] dijeron a sus husos: «Corred, siglos venturosos».

(Triunfo del niño). [48] Ya es llegado el tiempo: crece para estos altos honores, [49] cara estirpe de los dioses, glorioso vástago de Júpiter. [50] Mira cómo tiembla el mundo sobre su eje inclinado, [51] y cómo las tierras y los espacios del mar [52] se regocijan con la idea del siglo que va a llegar. [53] Deseo que me alcance el último término de la vida [54] y me quede aliento bastante para decir tus altos hechos. [55] No me vencerá en el canto ni el tracio Orfeo, [56] aunque le asista su madre, Calíope, [57] ni Lino, aunque le asista su padre, el hermoso Apolo. [58] Si el mismo Pan compitiese

[f] Los «vestigios de maldad» y «los rastros de maldad» (31) son los efectos resultantes de las guerras civiles romanas.

[g] Los versos 31-36 admiten que habrá todavía un período de guerra, pero será una guerra con extranjeros, semejante a la de Aquiles contra Troya, no una guerra de romanos contra romanos.

[h] Puesto que la tierra de todas las regiones será fructífera, no habrá necesidad de comprar productos a otros países.

conmigo, siendo juez la Arcadia, [59] el mismo Pan se declararía vencido delante de la Arcadia.

[60] *Empieza, tierno niño, a conocer a tu madre por su sonrisa* [1]; [61] *diez* meses te llevó en su vientre con grave afán. [62] Empieza, tierno niño; el hijo que no ha alcanzado la sonrisa de sus padres [63] no es admitido a la mesa de los dioses ni en el lecho de las diosas.

BIBLIOGRAFIA

Alföldi, A.: *Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils:* «Hermes» 65 (1930) 369-384.

Benko, S.: *Some Thoughts on the Fourth Eclogue:* «Perspectives in Religious Studies» 2 (1975) 125-145.

Boll, F.: *Die Vierte Ekloge des Virgil,* en V. Stegemann (ed.), *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (Leipzig, Koehler, 1950) 332-356.

Büchner, K.: *P. Vergilius Maro: der Dichter der Römer* (Stuttgart, Druckenmüller, 1956) espec. 175-193.

Erdmann, G.: *Vorgeschichten,* 70-140.

Heidel, W. A.: *Virgil's Messianic Expectations:* «American Journal of Philology» 45 (1924) 205-237.

Jachmann, G.: *Das Vierte Ekloge Vergils:* «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 21 (1952) 13-62.

Lagrange, M.-J.: *Le prétendu messianisme de Virgile:* RB 31 (1922) 552-572.

Mayor, J. B., y otros: *Virgil's Messianic Eclogue* (Londres, Murray, 1907).

Norden, E.: *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, Teubner, 1931).

Williams, G.: *A Version of Pastoral: Virgil, «Eclogue» 4,* en T. Woodman y D. West (eds.), *Quality and Pleasure in Latin Poetry* (Cambridge University Press 1974) 31-46, 139-146.

[1] No está claro si es el niño el que sonreirá a la madre o viceversa.